spiritul românesc în cumpătul vremii

constantin noica

şase maladii ale spiritului contemporan

colecţia eseuri

COLECȚIA ESEURI

EDITURA UNIVERS, BUCUREȘTI, 1978

Coperta de DOINA ŞTEFLEA

CONSTANTIN NOICA

SPIRITUL ROMÂNESC ÎN CUMPĂTUL VREMII

ŞASE MALADII ALE SPIRITULUI CONTEMPORAN

Cuvînt înainte

ÎN MARGINEA UNEI LUCRĂRI DESPRE FIINȚĂ, AM ÎNcercat să punem în lumină cîteva din marile dereglări adesea benefice, ale spiritului.

Dînd nume stărilor și demersurilor ca și cum ar fi „maladii“ (spiritul însuși a fost denumit, uneori, o maladie a creației, cînd nu s-a văzut gloria lui), am năzuit să găsim un dram de științificitate, în dezordinea sub care a trăit și trăiește omul.

Poate că nu am obținut nici o rigoare. Nădăjduim însă, în ultimă instanță, ca prin descrierea orientărilor acestora mari ale omului (căci orientări sînt ele, iar nu maladii propriu-zise) să putem arăta care anume este ceasul nostru istoric și cum se înscrie în el — spre a vorbi cu Cantemir — „frageda fire“ a poporului nostru.

AUTORUL

CAPITOLUL I

TABLOUL CELOR ȘASE MALADII

ÎN AFARĂ DE MALADIILE SOMATICE, IDENTIficate de veacuri, ca și de cele psihice, identificate abia de vreun veac, trebuie să existe maladii de ordin superior, să le spunem ale spiritului. Nici o nevroză nu poate explica deznădejdea Ecleziastului, sentimentul exilului pe pămînt sau al alienării, plictisul metafizic ca și sentimentul vidului sau al absurdului, hipertrofia eului ca și refuzul a tot, contestația goală, așa cum nici o psihoză nu explică furor-ul economic și politic, arta abstractă, demonia tehnică, sau cea a formalismului extrem în cultură, ducînd astăzi la primatul exactității goale.

Nu încape îndoială că unele din aceste orientări au dus și duc la creații mari. Dar ele nu sînt mai puțin mari dereglări ale spiritului. Numai că, în timp ce bolile somatice au un caracter accidental (chiar moartea, s-a spus, este un accident pentru ființa vie) iar cele psihice sînt oarecum contingent-necesare, căci țin de condiționarea individuală și socială, ambele totuși accidentale, ale omului, maladiile spiritului par să fie *constituționale.*

Ceea ce vrem să spunem, în paginile de față și în prelungirea lor, este că maladiile spiritului sînt în fapt ale ființei, maladii ontice, și că de aceea s-ar putea ca ele să fie cu adevărat constituționale omului, spre deosebire de celelalte ; căci dacă trupul și sufletul participă și ele la ființă, spiritul singur o reflectă deplin, în tăria ca și în precaritatea ei. *Este* și ființa bolnavă, în cîte o versiune a ei. Lucrurile moarte și vii pot ră-

mîne blocate în cîte o maladie a ființei, și atunci o ascund, cu siguranța lor aparentă; dar omul, cu superioara sa nesiguranță, o dezvăluie. Iar ființa poate fi nu numai bolnavă, ci și falsă.

Dacă de pildă un om de știință ar obține prelungirea la nesfîrșit a vieții și ar pune procedeul la dispoziția oamenilor, atunci ar trebui să i se aducă toată slava, în primul ceas, și să fie trimis înaintea judecății, în ceasul al doilea. El ar fi un falsificator de valori, respectiv *falsificator de ființă.* Așa cum există falsificatori de bani, pot fi și ai altor valori decît banul, de pildă, falsificatori de adevăr sau de frumos, mai ales falsificatori de bine. (O parte din tehnica modernă poate sta sub întrebarea dacă, producînd anumite tipuri de bunuri inutile, nu falsifică ideea de bine). În măsura în care ființa este o valoare, sau chiar „valoarea" în sînul realului, ea ar putea fi deci falsificată: cum dau unii oameni bani falsi, ne-ar oferi savantul acela ființă falsă.

Este probabil însă că nu ne-am lipsi de ființa falsă obținută, așa cum ne lipsim de banii falsi, iar falsificatorul ar rămîne necondamnat. Mai degrabă am folosi ființa falsă spre a încerca să dăm sens și plinătate ontologică unei existențe, care nu-și găsește prea bine, în limitele ei obișnuite, ființa. Cu alte cuvinte, cu o ființă falsă — ca existența amoebei, ce întrece în durată toate celelalte existențe pămîntești — am tinde să compensăm un vid de ființă.

Dar poate că abia atunci, prin dilatarea în timp a vieții omenești, am vedea *golul* nostru de ființă, ca în basmul românesc „Tinerețe fără bătrînețe", ce arată admirabil cît de searbădă este o viață de om proiectată pe ecranul eternității. Nu ai *dreptul* să ceri prelungirea unei astfel de vieți, grevată cum este de anemie cronică sau de o adevărată hemofilie spirituală. Nu *poți* primi darul prelungirii ei. Dar te poți întreba, în clipa cînd înțelegi că veșnicia nu e condiția suficientă spre a conferi ființa plină (și poate nici cea necesară) dacă nu cumva altceva decît faptul de a fi

„trecător“ face din om ființa bolnavă prin excelență, cum s-a spus. Iar dincolo de maladia *cronică* a ființei umane — dacă maladie este — de-a fi măsurată în timp, ar ieși la iveală maladiile adevărate ale omului, de ființă în timp și negăsindu-și măsura în sînul timpului.

Dacă însă prelungirea la nesfîrșit a vieții reprezintă un exemplu extrem, pentru relevarea carențelor ființei în om, să alegem unul mai apropiat și pe cale de a sta sub ochii oricui. Maladiile ontice, reflectate la om într-unele ale spiritului, vor apărea în chip izbitor la el în clipa cînd el va locui mai multă vreme în stațiuni cosmice, cum se prevede. Omului aceluia îi va lipsi ceva, despre care ne dăm de la început seama că trebuie să fie un caracter esențial pentru ființa deplină : individualul. Va respira și el aer, dar va fi unul condiționat și general, nu aerul *acesta*, întotdeauna anumit, de pe pămîntul său ; se va hrăni, dar cu substanțe generale ; va experimenta și cunoaște, dar mai degrabă asupra esențelor decît a realităților particulare ; se va desfăta privind cîte o plantă, dar va fi una de seră. Îi va lipsi așadar ceva : realitatea individuală, acest lucru anumit, „tode ti“, cum spunea filozoful grec. Maladia lui va fi *todetita*, să spunem. Nici cele din jurul său, nici el însuși nu vor avea caracterul realității anumite, ci mai degrabă al celor generice. Va trebui astfel ca omul să revină din cînd în cînd sau de-a binelea pe pămînt, spre a se vindeca de todetită.

Dar de pe acum există bolnavi de todetită, și de altfel au existat întotdeauna, printre marile naturi teoretice, ca eroii lui Dostoievski din „Posedații“ — sau poate ca unii eroi ai lui Thomas Mann — pentru care societatea reală oferă exemple cu prisosință. Platon suferea din cînd în cînd și el de todetită, de vreme ce stăruia, ca sub o obsesie, să împlînte în realul Syracuzei cetatea sa ideală. Pe de altă parte, s-ar putea ca, pe măsură ce va prima tot mai mult construcția teoretică și programarea, în societatea de mîine, maladia todetitei (nevoia de-a regăsi individualul) să se răspîn-

dească tot mai mult și ea. Dar pînă acum mai frecventă a părut maladia oarecum răsturnată, cea în care nu lipsa individualului aducea suferința, ci lipsa generalului. Dacă invocăm iarăși termenul grec, acum cel de general, „katholou", maladia s-ar putea numi *catholită*.

Într-un sens, catholita este maladia spirituală tipică pentru ființa umană, torturată cum este de obsesia de-a se ridica pe sine la o valabilă formă de universalitate. Cînd, printr-un act elementar de luciditate, omul iese de sub narcoza sensurilor generale de care este întotdeauna manevrat, în interesul speciei și al societății, atunci el caută în toate felurile să-și vindece nemîngîierea de a fi o simplă existență individuală, fără vreo semnificație mai deosebită de ordin general. Cu majoritatea angajărilor sale deliberate, el caută atunci să ia cu asalt generalurile. Adesea el se lasă prins de cele gata făcute (ca „ideologiile") pe care le întîlnește în ceasul său istoric, vindecîndu-se astfel doar în aparență și lăsînd ca maladia să rămînă ascunsă. Dar catholita reapare virulent, chiar la naturile umane obișnuite, ori de cîte ori actul de luciditate se prelungește suficient de mult pentru ca omul să vadă vanitatea generalului ales de el.

Literatura — ceea ce înseamnă viața — oferă și de astă dată din plin exemple. În „Jurnalul lui Salavin", scriitorul francez Duhamel descrie zbuciumul unui om mediocru care, negăsind pentru sine, om obișnuit cum este, nici o altă putință de ridicare la sensuri generale, se gîndește să devină un sfînt, pur și simplu, în mijlocul lumii. Maladia catholitei, latentă în orice om dar activată aci în chip deliberat, are de astă dată o evoluție riguroasă și lentă, oarecum senină, în dezastrul adus de ea : eroul se desprinde treptat de societate și familie, de viața obișnuită și pînă la urmă de viață, sub blînda obsesie a unei ordini generale, care nu încape în ele. În schimb, aceeași maladie ia un caracter isteric cu eroul lui Balzac, César Birotteau, ducînd la convulsiile și pateticul încercării sale de a înfrunta, la ni-

velul său de om obişnuit, pe Napoleon în persoană, în realitate de-a se ridica la o treaptă de afirmare generală, prin confruntarea cu un destin ce-i părea de generalitate maximă. Sînt două cazuri clinice extreme, parcă, înăuntrul cărora încap, nuanţat, nenumărate forme de catholită ce ne încearcă pe toţi, fiinţe văduve de general cum sîntem.

Dar la fel ne încearcă, din adîncul fiinţei noastre spirituale, o a treia maladie, alături de catholită şi todetită. Lipsa generalului potrivit în catholită, precum şi cea a individualului potrivit, în todetită, nu reprezintă singurele motive de criză spirituală a omului. El are nevoie şi de *determinaţii* potrivite, aşadar de manifestări care să corespundă armonios atît fiinţei sale individuale cît şi sensului general spre care ţinteşte. Pentru că maladia atîrnă în acest caz de neobţinerea determinaţiilor, să o numim *horetită*, gîndindu-ne la termenul grec pentru „determinaţie", „horos". Maladia exprimă, aşadar, tortura şi exasperarea de-a nu putea făptui în acord cu gîndul propriu. În cultura europeană există un extraordinar model al bolnavului de horetită : Don Quijote. Tot zbuciumul acestuia este să-şi dea determinaţii ; dar ele îi sînt refuzate, cu adevărul lor, în prima parte a operei (sînt mori de vînt şi turme de oi), pentru că le inventă el, iar în partea a doua nu-i sînt determinaţii reale pentru că totul ţine de invenţia altora.

Ca şi în cazul catholitei, însă, poate exista o formă clinică mai puţin zbuciumată a maladiei, ducînd la calma şi senina, dar zadarnica aşteptare a determinaţiilor, de-a lungul unei întregi vieţi. Aşa se întîmplă în cartea unui contemporan, Dino Buzzatti, intitulată „Deşertul tătarilor", unde eroul se lasă cuprins treptat de maladia horetitei, în aşteptarea eventualei bătălii, la un post de frontieră, cu un duşman neştiut. Dar duşmanul adevărat va fi moartea pură şi simplă, adică acea determinaţie *ultimă* ce se iveşte în vieţile oamenilor, lipsite cum sînt, de cele mai multe ori, de determinaţii cu sens. Şi iarăşi, *între* aceste două forme

clinice extreme poate încăpea orice fel de horetită, ca o a treia maladie spirituală a omului.

Ni s-a părut, așadar, în cele de mai sus, că putem identifica trei maladii spirituale, care reflectă în om carența posibilă a termenilor ființei: generalul, individualul și determinațiile. Le-am dat, ca într-o *altă* medicină, nume, nu fără un surîs, firește. Dar ce putem face decît să le numim, dacă maladiile apar atît de lămurit în om, iar ca „situații" ale ființei deopotrivă în lucruri, poate? Și lista maladiilor de ordin superior nu se încheie aici.

Se mai pot ivi, după cîte ni se pare, încă trei maladii noi, de astă dată nu prin carența ci prin *refuzul* (la om) sau inaptitudinea (la lucruri) pentru cîte un termen al ființei. De vreme ce primele trei au trebuit să capete nume, nu li se poate refuza celorlalte trei ce vor apărea în tabloul maladiilor ființei sau ale spiritului. Le vom numi: *acatholie*, *atodetie*, *ahoretie*, și le vom lăsa acum să se prezinte singure în chip mai desfășurat, la om, pentru că ele sînt ceva mai stranii la prima vedere. Prezentarea lor o vom ilustra prin trei creații ale culturii, de vreme ce pentru viața spirituală a omului cultura este oglinda măritoare.

1) *Don Juan și refuzul generalului.* Să alegem cazul lui Don Juan pentru maladia *acatholiei.* Este vorba de un destin uman limită, unde generalul se dovedește a fi categoric tăgăduit, — sau a devenit o simplă statuie de piatră. Într-un asemenea destin se poate citi fără greș sindromul maladiei spirituale respective.

Don Juan încorporează din plin *primul termen al ființei,* individualul, fiind o adevărată „individualitate", adică un om desprins din inerția generalității comune. Nu oricine este un individ. Oamenii sînt de obicei, ca lucrurile, simple realități particulare, nu individuale, respectiv cazuri particulare ale speciei umane și ale comandamentelor societății. Dacă totuși vrem să numim „individ" și cazul particular, ca fiind indiviz (cum e bobul de fasole de nedivizat ca bob), atunci

trebuie să spunem : nu orice om se ridică pînă la treapta individualității, în schimb.

Așadar Don Juan s-a desprins de inerția de a fi *în* ceva gata dat, dîndu-și el chip propriu. El nu mai vrea să fie prins în adevărurile (prejudecățile) societății și ale credinței. Este un libertin, și ca atare face ce-i place. În acest sens el are o individualitate, dar nu e încă o personalitate ; căci a ieșit dintr-o ordine și ar trebui să se deschidă către o alta, una proprie. Dar el nu este, în chip deliberat, întru nimic. Este un ins pur. E insul diavolului, spune valetul său Sganarelle (în versiunea lui Molière), adică insul lipsei de lege, al refuzului de general.

Desprins și suspendat cum este, individul încearcă mai mult decît să plutească prin apele lumii și să se lase tîrît în toate părțile de ea ; își dă *el* determinații, are *el* inițiativa întîmplărilor ce vor veni să-l descrie. Un libertin ca Don Juan pune așadar în joc și *al doilea termen al ființei*, determinațiile, libertinul fiind tocmai cel care-și dă determinații libere. Ființa și faptele sale sînt dealtfel perfect omologabile, în această privință, cu cele ale naturii vii de sub om. Comparația obișnuită care se face, spunîndu-se că Don Juan este un fluture ce merge din floare în floare, are sens la propriu, așa cum ar avea sens să se spună că el este un element al naturii ce stă sub atracții și repulsii. Numai că, în cazul omului apar, la capitolul determinațiilor, două note noi : infinitatea și, mai ales, vinovăția, adică răspunderea.

Don Juan-ul lui Molière nu ține chiar lista determinațiilor pe care și le dă, cele „1003" cuceriri feminine, dar pune în joc și el o „infinitate" de asemenea determinații și explică lui Sganarelle pornirile sale, făcînd teoria infidelității umane față de orice determinație, de orice iubire dată. Cum să rămîi la una singură ?

Mai făcuse cineva teoria aceasta a infidelității necesare în cele ale eros-ului : era Platon. Dar, în timp ce la acesta infidelitatea față de o singură sau oricîte

întruchipări frumoase *urca* înspre Ideea de frumusețe, adică înspre un general în care toate determinațiile depășite să fie cuprinse, aci la Don Juan infidelitatea e oarbă și rămîne la un același nivel, neurcător. El vrea pur și simplu să „facă dreptate“ frumuseții din toate ființele întîlnite. Dar nu știe să spună și: frumuseții pure și simple, generalului. De aceea iubește cucerirea pentru ea însăși, pentru „micile progrese“ pe care le realizează zi de zi în înfrîngerea rezistențelor, și acest lucru îi dă chiar sentimentul de a fi un cuceritor la nivelul celor mari. Se simte un Alexandru, spune el, capabil să cucerească, în felul său, tot pămîntul. Iar aci cade vorba care-i dezvăluie descumpănirea: el și-ar dori să existe și *alte* lumi, spre a face și acolo noi cuceriri de dragoste, la nesfîrșit.

Avînd așadar primii doi termeni ai ființei, Don Juan îl refuză pe al treilea, generalul. Iată apărînd în locul lui infinitatea proastă, de care vorbea Hegel, infinitatea lui încă și încă. Ea precipită pe Don Juan spre neant, așa cum preface în neant tot ce este simplă reluare de sine, oarbă rotire. Nu mai este nevoie de condamnarea morală a societății, nici de cea religioasă a cerului, pe care le invocă Sganarelle, sau tatăl lui Don Juan, sau chiar Elvira. Simplul fapt că a căzut în infinitatea cea proastă a determinațiilor îl condamnă. Și dacă întîmplarea aceasta a ființei, de a cădea în infinitatea proastă, poate fi, în fond, și lotul lucrurilor moarte sau al vieții joase, ceea ce adaugă Don Juan, ca o a doua notă, cu adevărat caracteristică omului, este *vinovăția*: nu atît cea de a contraveni legilor pămîntești sau cerești, adică unui general anumit, cît vinovăția de a repudia generalul ca atare.

Ce e interesant la Molière este că pare efectiv a spune *acest* lucru, spre deosebire de înaintașii spanioli sau italieni, care puneau accentul doar pe răzbunarea divină. Dealtfel toată piesa se concentrează — după prezentarea eroului — în jurul confruntării cu generalul cel inert, de piatră. Don Juan e descris ca ajungînd în ceasul final, cînd mecanismul determinațiilor, în lipsa

generalului, se strică și el. În loc ca eroul să se desfete în continuare cu „progresele mici" ale cuceririi, așa cum spusese, și să le exercite subtil, asupra unor cazuri alese, el cucerește doar fete simple de țară, cu mijlocul cel mai rudimentar și lipsit de nuanțe: cererea în căsătorie. Poate pe un valet, ca Sganarelle, mijloacele rafinate ce le-ar fi pus în joc Don Juan l-ar fi fascinat încă. Dar așa, îl exasperează dezordinea pură și simplă, necompensată nici măcar de rafinamentul sacrilegiului, ba parcă nici de frusta plăcere, în ceasul acesta al stăpînului său. Iar dezordinea lui Don Juan se reflectă perfect în dezordinea din cuvîntările pe care i le ține Sganarelle, vroind acum desperat să-l aducă pe calea cea bună.

Aici, încă de la mijlocul piesei lui Molière — și în plin cîmp, adică *oriunde* — le iese înainte statuia Comandorului, tatăl Elvirei, pe care-l ucisese Don Juan. Generalitatea inertă poate într-adevăr apărea oriunde. Dezordinii i se opune acum ordinea cea mai joasă, materia moartă. Măcar aceasta ar trebui să îmblînzească furia determinațiilor donjuanice fără de sens. Apelurile celorlalți, ale tatălui său, al Elvirei, al fratelui Elvirei chiar, a cărui viață Don Juan o salvase întîmplător, sînt tot atîtea avertismente ale statuii, parcă. Iar Sganarelle însuși nu simte altceva nici el decît avertismentul gol al generalului, atunci cînd întreabă: „Nu te predai, stăpîne, nici în fața acestei minuni de necrezut a unei statui mișcătoare și vorbitoare?" La care Don Juan răspunde: „Este ceva, aici, *ce nu înțeleg*; dar orice ar fi, nu poate nici să-mi convingă mintea, nici să-mi clatine sufletul". Ceea ce nu înțelege el este că și neantul vorbește în numele ordinei, dacă nu ai știut să găsești o alta.

Totuși dezordinea totală nu apare încă la el, de vreme ce el știe să se stăpînească și să braveze, ci apare în cugetul valetului său, care acum, în scena a 2-a a ultimului act, intră în smintirea gîndului și argumentează în chip delirant: „Omul este ca o pasăre pe cracă și craca e legată de arbore, iar cine e legat

de arbore urmează precepte bune..." continuînd așa, nebunește, pînă la concluzia, perfect îndreptățită în ea însăși dar de fel dedusă : „...deci vei fi azvîrlit la toți diavolii". Generalul apare (dar de afară) acum, la capătul piesei, să aducă neființa, într-o lume ce se refuzase oricărei deschideri întru ființă. Întîi e generalul sub chipul unei femei cu văl negru, vestitoare a morții, ce spune lui Don Juan : „Nu mai ai decît o clipă" ; pe urmă este generalul cel mai apropiat de inerția finală, Timpul gol, cu coasa în mînă, care nu-i mai spune nici măcar atît ; apoi este Invitatul de piatră, statuia Comandorului, care îl ia de mînă. La atingerea pietrei (a generalului inert), Don Juan simte focul cel nimicitor.

În versiunile mai vechi, spaniole și italiene, piesa se numea tocmai „Invitatul de piatră". Probabil totul este mai izbutit artisticește în versiunea lui Molière decît în cele ale înaintașilor, cu excepția titlului. Căci *invitatul* este un admirabil gînd cu privire la generalul sfidat de om și acceptat de el doar ca un oaspete, nu ca un adevărat stăpîn, cum i se cade să fie.

Acatholia este maladia sclavului uman care a uitat de orice stăpîn, pînă și de cel lăuntric.

2. *Tolstoi și refuzul individualului.* Față de acatholie, care pune înainte individualitatea reală, cu refuzurile ei provocatoare, *atodetia* are un caracter mai stins, căci pune înainte generalul, cu rezistențele lui mai discrete. În numele generalului, deci al unei entități sau legi, se și produce acum refuzul, care nu mai este un act de sfidare — mergînd de la rebeliune, ca la Don Juan, și pînă la superioara ironie, cum se va vedea în analiza acatholiei —, ci mai degrabă este un act de compătimire la adresa lumii, sau e unul de nepăsare față de ea și de individual. Poate că acatholia era caracteristică lumii europene, unde individualitățile primează, în timp ce atodetia apare sub chipul nepăsării față de individual cel puțin, mai degrabă în lumea asiatică. În orice caz cineva așezat *între* cele două lumi

și-a luat sarcina să descrie, și chiar să trăiască pe cont propriu, refuzul individualului. Este Tolstoi.

Lumea obișnuită nu știe că actele și manifestările ei țin de legi care fac praf și pulbere orice individualitate, fie ea chiar Napoleon. Dar așa cum la acatholie generalul tăgăduit reapărea, aducînd pînă la urmă disoluția individualului, acum cu maladia atodetiei individualul se va răzbuna, făcînd ca omul atodetic să nu aibă nici așezare, nici identitate sigură, nici sălaș. Opera prin care ni se pare că putem ilustra atodetia, „Război și pace", nu păgubește prin aceasta, în definitiv, ca operă de artă, așa cum nici „Don Juan-ul" lui Molière nu scădea artisticește ; ele tocmai se hrănesc și înfloresc, ca tot ce e mare creație, din pătimirile și dereglările omului. Singur Tolstoi era sortit să pătimească, prin neîmplinirea ideilor și a vieții sale. Dar opera *teoretizează* atodetia, chiar dacă adesea o dezminte, ca operă.

Refuzul individualului domină întreg romanul lui Tolstoi, apărînd încă din prima scenă, cu recepția Annei Pavlovna Scherer. Toate personajele ce apar pe scenă — cu excepția lui Pierre Bezuhov, de autenticitatea căruia autorul va avea nevoie spre a organiza în jurul ei romanul — poartă în ființa lor tiparul unei societăți bine definite în generalurile ei, care nu mai înțelege să lase loc autenticității individuale. Dacă totuși artistul din Tolstoi nu-i îngăduie să facă din ele, de-a lungul cărții, simple personaje „tipice", autorul le va pune măcar în *situații* tipice, sau — atunci cînd personajele riscă să-i scape, cu adevărul lor viu, de sub controlul generalității și să devină cuceritoare individualități — el va încerca să le strivească prin invocarea stăruitoare a generalului, sub îndemnul atodetiei sale. O va face în mare și în mic : cu Napoleon și țarul Alexandru, de o parte, cu „tipul" țăranului rus, Platon Karataev, de alta. Între aceste extreme, personajele toate stau gata să plesnească de viață și pulsație individuală ; dar sensul general încearcă și uneori reușește să le împiedice ecloziunea.

În speţă, între aceste extreme, toţi eroii, în primul rînd personajele lucide, sînt făcuţi să simtă nimicnicia, a lor ca şi a celorlalţi. Andrei Bolkonski, care zace rănit pe cîmpul de la Austerlitz, în timp ce Napoleon inspectează teatrul bătăliei cîştigate, îşi spune că acesta nu reprezintă nimic pe lîngă înaltul cerului. Cînd a doua zi, ridicat de pe cîmp şi dus printre răniţii mai de seamă, vede din nou pe împărat, el simte limpede toată „nimicnicia măririi". De nenumărate ori, în cadrul romanului, valul sau mai de grabă refluxul generalului vine să niveleze şi să spele tot ce încearcă o clipă să capete contur individual. Dar, ca şi cum totuşi opera ar fi riscat să-i dezmintă atodetia, Tolstoi e silit să reia problema inexistenţei individualului la *capătul* operei. Ce are fiinţă cu-adevărat în istorie ? se întreabă el.

Problema aceasta, a lui ce *este* cu-adevărat sau, şi mai limpede, a *forţei* adevărate care face ca lucrurile din istorie, şi astfel din relatarea istorică, să aibă sens şi consistenţă, este în chip explicit cea din *Postfaţa* marii opere. Teoretizările lui Tolstoi sînt de obicei privite cu indulgenţă, ca fiind partea mai slabă a operei lui, chiar dacă se admite că vizionarul din el, ca şi profetul de la capătul vieţii, este solidar cu creatorul artistic. Este greu totuşi să nu vezi în teoretizările acestea *cinstea* naturii de creator a lui Tolstoi, iar din perspectiva atodetiei, izbitoare în viziunea profetului din el, ca maladie constituţională a omului, teoretizările lui au ceva la fel de turburător ca opera.

Nu vom reaminti că arta însăşi pune în joc individualul şi că ea reprezintă, în definitiv, tocmai conversiunea determinărilor individualului către general, respectiv scoaterea lucrurilor din „catastrofa" lor, spre a le salva „anastrofic" de la cădere, în loc de a le anula ; artistul din Tolstoi nu putea să nu le salveze şi el în felul acesta, oricît ar fi vorbit el de anularea lor. Vom spune însă că luciditatea lui teoretică este la fel de surprinzătoare şi, uneori, de cuceritoare ca inspiraţia lui artistică, deşi pare alteori să contravină acesteia.

„A prinde direct viața, scrie Tolstoi în *Postfață*, chiar și a unui singur popor, spre a o descrie, este ceva imposibil". Nu poți da toate determinațiile acestei mari realități individuale ce este un popor și nu poți spune de la început care e forța ce pune în mișcare popoarele. Căci într-adevăr, ce forță, ce lege, ce rațiune creează istoria? Voința divină, spune Tolstoi, nu mai poate fi invocată; voința maselor nu se poate niciodată formula în chip adecvat. De acțiunea „eroilor", sau a marilor personalități puse în joc de istoricii noi, în locul voinței divine, nu poate fi vorba, cînd le vezi omenescul, prea omenescul, cum a văzut el în Napoleon și țarul Alexandru. Cu sufletul său deschis către întreaga umanitate, Tolstoi vede istoria ca un produs al *tuturor*.

Fiecare om este, în felul său, un agent al libertății, așa cum i-o spune conștiința proprie. Dar în același timp fiecare om își simte voința dominată de legi, iar rațiunea descoperă chiar în istorie unele legi, cum ar fi cele statistice sau determinismul politico-economic. În fapt, spune Tolstoi, în istorie se întîmplă ca în toate științele: anumite forțe se manifestă sub chipul legilor. Forța umanității este libertatea, așa cum pentru natură sînt: gravitația, inerția, electricitatea, vitalitatea. Ce știm însă despre acestea? se întreabă el. La fel de puțin ca despre esența libertății. Dar știm un lucru: că, dacă ar exista un singur corp care să se miște altfel decît după legile mecanice, atunci tot ce e știință a naturii ar dispărea. La fel cu libertatea: ea trebuie să găsească, *la limită*, necesitatea.

I se aduce lui Tolstoi obiecția că astfel ajunge la fatalism. Ai putea spune dimpotrivă, că el acordă prea mult maselor umane și fiecăruia în parte, ajungînd astfel la „infinitezimalul" libertății umane, cum spune singur, și desființînd pînă la urmă persoana umană. Cu invocarea voinței „libere" a unor oameni mari, drept cauză a istoriei, nu faci în fapt istorie, spune Tolstoi, căci ești dator să ajungi la libertatea infinitezimală, a fiecărui ins, ce ne e totuși inaccesibilă. Dar se întîmplă

ca în știință, unde fără a cunoaște esența gravitației îi vezi totuși legile ; nu vei ști care e necesitatea istorică ultimă, dar vei vedea legile ei, prin *integrarea* elementelor infinitezimale, necunoscute și ele. „Mersul evenimentelor lumii atîrnă de coincidența tuturor voințelor", acesta era comentariul autorului în fața inexplicabilului istoric ce culmina, atunci, la Borodino.

În fapt Tolstoi spune acest lucru admirabil, statornic confirmat de știință : că raportul a două șiruri de lucruri necunoscute poate fi ceva cunoscut. Noi nu știm ce este în fond libertatea, nu știm nici ce este necesitatea, dar știm care e *raportul* lor. Individualul își dă determinații diferite, pe care nu le putem cunoaște în totalitatea lor, necum prevedea ; generalul va aduce și el infinitatea sa organizată de determinații, iarăși neștiute. Dar ființa, acum ființa istorică, se naște din raportul alcătuit de determinații care, fără conversiunea către ceva general sînt neant, și de acest general el însuși, despre care nu știm dacă nu cumva este neant. Ca în calculul infinitezimal, din două neanturi se naște ceva determinat.

Unde mai este cu-adevărat individualul ? Tolstoi l-a tăgăduit — aici în „Război și pace", cel puțin — și grandoarea sa este de a fi încercat imposibilul : plinătatea viziunii artistice fără deplinătatea ființei istorice puse în joc.

În realitate, dincolo de destinele individuale pe care artisticește Tolstoi nu se poate împiedica să le contureze și dincolo chiar de reușita, consimțită, a *unui* personaj, Pierre Bezuhov, opera trăiește prin extraordinara punere în relief a unei realități tot individuale : epoca. Pe ea n-o mai pot strivi legile istorice, nici n-o pot reduce la rolul unui element infinitezimal. Dar pentru „atodetia" lui Tolstoi este adînc semnificativă nereușita sa artistică tocmai în ce privește personajul-*cheie* al operei (chiar dacă episodic în aparență) care ar fi trebuit să fie Platon Karataev. Pe acesta, autorul *nu-l mai poate înfățișa în chip viu* ci doar ca tipic, „țăranul rus", sub declamația vană a generalităților. Și tot re-

fuzul individualului este cel care se manifestă și în această *operă*-cheie care ar fi trebuit să fie viața proprie a lui Tolstoi, cu profetismul ei, și care-l duce la neașezare, în lumea sa istorică, la fel ca în existența proprie, ce culminează cu fuga de „acasă“, adică de orice sălaș. Ai spune că el este „der Unberhauste“, ca Faust, dacă *atodetia* sa n-ar fi în ea însăși maladia tipică a profeților, de orice fel.

3. *Godot și refuzul determinațiilor.* După refuzul generalului și al individualului, vine la rînd cel al determinațiilor, cu *ahoretia*, o maladie semnificativă și ea pentru lumea contemporană (ahoretia hippies-ilor de pildă) chiar dacă în fond este una constituțională omului, deci eternă într-un fel.

Nu e nimic absurd, cel puțin pe planul consecințelor practice, în a spune că divinitatea, legile sau ceva de ordin general n-ar exista, cum spune Don Juan. Iarăși, nu este nimic absurd în a spune că individul ca atare nu există, ci e cufundat în ceva mai vast decît el, sau că e disparent pur și simplu, cum spune Tolstoi. Absurd este să spui că manifestările individului, comunicările lui, cînd e vorba de cel uman, și în genere *determinațiile* insului ori ale situațiilor individuale nu există, sau că pot fi oricare, sau că nu înseamnă nimic. „Nu e nimic de făcut“, este prima vorbă din *Așteptîndu-l pe Godot*, de Samuel Beckett.

Don Juan era o natură individuală care-și dădea tot felul de determinații (mille e trè), dar se și prăbușea, sub lipsa unui general propriu. Viziunea istorică (din Postfața la „Război și pace“) înfățișează infinitatea de determinații — voințele libere ale oamenilor — ca prinsă în necesitatea generalului ultim ; dar riscă să nu mai știe nimic de individual, ce devenea o realitate infinitezimală. Absurdul contemporan (ca și al Ecleziastului), în schimb, se supără pe determinații și le dereglează pe acestea, începînd cu comunicarea între oameni și cu contactele umane.

Fiecare din aceste trei mari momente ale literaturii umane lezează, undeva, ceea ce sîntem ispitiți să numim „tripletul ontologic“, sortit în chip neștiut să fie reeditat și de literatură, un triplet care pune în joc atît individualul cît și determinațiile și generalul. Dar cel mai grav este lezată ființa, și cu ea vorbirea, de către absurdul contemporan, care, dereglînd și suspendînd determinațiile, în primul rînd comunicarea, riscă să nu mai poată spune nimic, decît sub forma spunerii de nimic (ca în teatrul lui Ionesco).

Aici, mai mult decît în tragicul lui Don Juan, sau în tragedia eventuală a persoanei din viziunea lui Tolstoi, stă ceva din aceea ce s-ar putea numi : tragicul modern. Spre deosebire de cel antic, care ținea de tăria generalului, cel modern ține de libertatea haotică a *determinațiilor*, și pînă la urmă de pulverizarea lor. Existențialismul modern a simțit ceva din tragicul acestei perfecte libertăți de a face orice, respectiv al torturii de a nu ști ce anume este de făcut ; iar revoluția tehnico-științifică a căpătat în ochii unora (ai „Clubului de la Roma“, de pildă) caracterul unei grozăvii, tocmai pentru că dispune de o totală libertate a mijloacelor și pentru că, astfel, orice poate să crească, în jungla determinațiilor pe care și le dau : cunoașterea, creativitatea, ba chiar dezvoltarea demografică eliberată de fatum-ul morții timpurii.

Cîtăva vreme, această libertate a determinațiilor n-a apărut ca o dereglare, ci ca o jubilare a omului modern și un triumf. Așa cum plastica, liberată de temele antichizante sau religioase, a dat curs libertății ei, exprimînd *orice*, pînă la impresionism și școlile care i-au urmat ; așa cum cunoașterea științifică s-a extins peste tot și a ridicat vălul de pe toate misterele, sau a pretins s-o facă ; așa cum tehnica a creat toate uneltele, cerute și necerute, pînă la a se apropia, cu fabricația ei, de unealta aceasta stranie care este creierul omenesc — așa a făcut și literatura, care a descris toate viețile, toate epocile, toate conștiințele și străfundurile

de conştiinţă, dimpreună cu toate lumile pierdute, uitate sau încă nedescoperite.

Dar la ce s-a ajuns, cu această libertate totală a determinaţiilor cuprinse în modelul fiinţei ? La fiinţă în nici un caz ; dar la riscurile nefiinţei — ceea ce nu trebuie spus întotdeauna ca o condamnare, ci în timpul nostru trebuie spus doar ca un avertisment pe care omul să şi-l dea singur. În plastică, după ce s-a redat atît de mult (orice chip a putut fi portretizat, orice colţ de natură trecut în peisaj, orice obiecte de pe masă au putut deveni „natură moartă"), creatorii nu mai vor să redea nimic din ce este, ci fac în cel mai bun caz artă abstractă ; în cunoaşterea ştiinţifică, unde s-au dezlegat cîteva din misterele trecutului, au apărut mistere noi, chiar în planul cel mai raţional, al matematicilor, cu paradoxele logicii ; în tehnică, unde iarăşi s-a obţinut mai mult decît visase omul trecut cu imaginaţia lui leneşă şi legată de modelul animal (zborul păsării de pildă), s-a ajuns la asaltul dat naturii şi la întrebarea dacă un creier ce ar avea tot restul trupului artificial, sau invers, un trup natural cu creier artificial, ar fi *acelaşi* om, alt om sau om pur şi simplu. Cît despre literatură, după ce s-a dat curs tuturor mesajelor, s-a ajuns la lipsa de mesaj, şi deoarece pînă şi lipsa de mesaj era un fel de-a spune ceva, s-a ajuns la anti-cuvînt şi anti-sens, la anti-discurs despre anti-natură şi anti-om.

Este admirabil de clară în această privinţă reuşita lui Beckett în *Aşteptîndu-l pe Godot*, căci undeva reuşită este. Individualul există ; generalul există, sub numele lui Godot (God, Gott, sau caricatura lor, stăpînul peste oi şi capre, cel care nu face nimic), aşteptatul. Dar *determinaţii* nu mai sînt, şi oamenii nici nu mai vor să-şi dea unele. Sînt în boicot. S-ar putea vedea un boicot (al naturii, al sensului, al comunicării, al mesajului, al rînduielilor) în variatele creaţii ale artei contemporane. Dar piesa lui Beckett este chiar *teoretizarea* boicotului. „Nimic de făcut", spune Estragon ; iar Vladimir, care tot îşi mai aminteşte de cîte ceva şi

care tot mai vrea ceva, măcar puțină conversație ori joacă, întregește: „Și eu încep să cred la fel. M-am împotrivit multă vreme gîndului ăstuia... Și reluam lupta". Dar nu e nimic de făcut, decît să se aștepte venirea lui Godot. Au rămas individualul gol și generalul gol. Între ele nu mai este loc pentru *aproape* nimic.

Căci totuși unul se uită la pălărie, ca și cum ar spera să găsească acolo ceva, și celălalt se uită la gheată, iar Vladimir se întreabă: „Dacă ne-am căi?" Ar fi loc pentru căință. „Care căință? întreabă Estragon. Cea că ne-am născut?" — Și-ți vine în minte reflexiunea anticului: „Mai bine era ca omul să nu se fi născut".

„Aveai ceva să-mi spui", îngînă Estragon. La care Vladimir răspunde: „N-am nimic să-ți spun". Atunci primul reflectează cu voce tare: „Dacă ne-am spînzura?", după ce au spînzurat și suspendat tot restul. Iar celălalt răspunde: „Să nu facem nimic. E mai prudent". A mai rămas în ei o așteptare, ultimul rest posibil: ce oare le va spune generalul? „Sînt curios ce o să ne spună Godot!" exclamă Vladimir. Atunci Estragon, care este încă mai desprins, cufundat fiind în uitare și non-sens, are o tresărire: „Nu cumva sîntem legați de Godot?"

De vreme ce ei trăiesc încă, sînt legați de o formă de generalitate, care se poate numi Godot, și sînt legați direct sau indirect, prin acesta, de alți oameni, ca Pozzo, care intră acum în scenă cu Lucky, sclavul tras de funie. Pozzo știe și el de Godot. „Și eu aș fi fericit să-l întîlnesc!" exclamă el. Dar între timp el nu ascultă de nimic de ordin general, ci doar de capriciul său de stăpîn, care-l face să tragă de funie pe Lucky (corpul său? unealta sa?) pentru tot ce-i trece prin minte. Pînă la urmă, el se simte îndatorat într-un fel față de cei doi, care consimțiseră totuși să stea de vorbă cu el. „Ce aș putea face pentru oamenii aceștia care se plictisesc?" Îi e milă, îi e teribil de milă de plictisul lumii. Între timp Estragon spune: „Nu se întîmplă nimic, nu vine nimeni, nu pleacă nimeni, e cumplit".

Totul e cumplit, în afara faptului că este aşteptat Godot, pe care un trimis de-al său, băiatul cu răspunsuri stereotipe, vine să-l anunţe pentru a doua zi. Iar a doua zi o va reedita pe cea dintîi. Dar Estragon a uitat ce a făcut în ajun, în preajma aceluiaş pom, acum înfrunzit ca să-şi dea el, poate, determinaţiile pe care oamenii şi le refuză lor. Estragon a uitat: „Ce e de recunoscut? Mi-am trăit porcăria asta de viaţă în mijlocul nisipurilor. Şi tu mai vrei să văd nuanţele? (Privire circulară). Uită-te la gunoiul ăsta. Nu m-am clintit niciodată din el".

Nu se clintesc nici acum. „Doar nu de lipsa vidului ne putem plînge", comentează şi Vladimir destinul lor. „Găsim întotdeauna ceva care să ne dea impresia că trăim", adaugă el. Şi aşa, trec amîndoi la încercatul ghetelor, dar mai ales la jocul cu trei pălării — ale lor şi cea uitată de Lucky în ajun — aşezate pe două capete. Cîte aranjamente nu se pot face cu trei pălării pe două capete? Ar putea continua aşa oricît. Nu mai e nevoie de nici un fel de vorbe acum: simpla joacă de clovni cu pălăriile spune totul, în timp ce revenirea lui Pozzo, acum orbit, dimpreună cu Lucky, acum amuţit, nu are nici ea ce să adauge la jocul pălăriilor, decît sugestia, poate, că şi cei care se mai agitaseră în ajun făcuseră prea mult. „Nu mai vreau să respir", spusese Estragon. În această totală entropie umană la care s-a ajuns, „în această imensă confuzie, decide Vladimir, un singur lucru e clar: aşteptăm să vină Godot".

Se aşază ghemuiţi, ca pruncii, cu capul între picioare, revenind la gestaţia primordială, parcă. În clipa cînd îi găseşte băiatul din ajun, amintindu-le că Godot va veni „mîine", el le va da şi răspunsul cel mai potrivit la întrebarea: „Ce face Domnul Godot?" — „Nu face nimic, Domnule". Ar merita să te spînzuri, într-o lume în care nici generalul nu are nimic de făcut şi prescris. Dar într-o asemenea lume funiile nu rezistă. Sîntem în mijlocul nisipurilor, cum spunea Estragon.

Aşa era şi în „Cartea lui Iov". Dar acolo lumea nu sfîrşea, pe cînd în lumea absurdului contemporan ni-

mic nu mai înseamnă nimic şi orice determinaţie e de prisos. Ahoretia este maladia ce trimite pe om în nisipul pustiurilor, sau pe tineri sub poduri, adică în „nicăieri". Acatholia şi atodetia puteau încă face pe om să se zbuciume şi afirme ; catholita, todetita şi horetita, la rîndul lor, puteau duce, cu accesele lor sau alteori cu sindromul lor de calmă desfăşurare a bolii, la mari înfăptuiri omeneşti. Ahoretia însă este pînă la urmă maladia non-actului. Dar şi ea se va dovedi creatoare, pînă la urmă.

Ce era izbitor la toate celelalte maladii spirituale : că *ele nu invalidează pe om*, ca maladiile trupului şi ale sufletului, ci îi conferă nebănuite puteri, în clipa chiar cînd îl paralizează aparent, se va adeveri şi la ahoretie.

Cele şase maladii. Spre deosebire de maladiile obişnuite, care pot fi oricîte, de vreme ce sînt provocate de feluriţi agenţi şi de variate circumstanţe exterioare, maladiile de ordin superior, cele ale spiritului, nu pot fi decît şase, ca reflectînd şase situaţii posibile sau precarităţi ale fiinţei.

Prima situaţie este de-a nu avea, pentru o realitate individuală şi pentru determinaţiile ei, ceva de ordin general. Lucrurile se manifestă în toate felurile, dar nu *sînt* cu-adevărat. *Catholita,* la om.

A doua este de-a nu avea, pentru determinaţii ce se prind în ceva general, o realitate individuală. Manifestările se pot organiza în toate felurile, dar nu *sînt* cu-adevărat. *Todetita.*

A treia situaţie ontologică este de-a nu avea, pentru ceva general care a căpătat o întruchipare individuală, determinaţii potrivite. Lucrurile s-au „împlinit" în principiu, dar nu sînt nici acum cu-adevărat. *Horetită.*

A patra este, răsturnat faţă de cea precedentă, de-a nu avea (sau la om de-a *refuza*), pentru ceva individual care s-a ridicat la general, determinaţii anumite. Intrare în ordine poate fi, dar lucrurile, fiind fără manifestări determinate, nu sînt cu-adevărat. *Ahoretie.*

A cincea este de-a nu avea, sau la om de a nesocoti, pentru un general ce s-a specificat prin determinații variate, o realitate individuală. Manifestările au o răspundere sigură, dar o au fără concentrarea într-o realitate, așadar nu sînt cu-adevărat. *Atodetie.*

A șasea precaritate a ființei este de-a concentra (la om în chip deliberat) într-o realitate individuală determinații lipsite în ele însele de siguranța generalului. Lucrurile se fixează, dar în ceva care, lipsit fiind de suportul generalului, nu este cu-adevărat. *Acatholie.*

Datorită acestor șase maladii, probabil, s-a putut spune că omul este „ființa bolnavă" în univers, iar nu datorită maladiilor obișnuite care, inclusiv nevrozele, pot afecta și alte viețuitoare. Nu li s-a dat numele de mai sus, poate nici n-au fost întotdeauna lămurit legate de carențele, pe linie de ființă, ale omului, dar ni se pare că de *ele* era vorba de fiecare dată, și în orice caz ansamblul lor este cel care ar putea autoriza calificarea omului drept ființa bolnavă din univers, de vreme ce ele îi sînt constituționale.

Dar, dacă se rămîne la sensul obișnuit al maladivității, cît de nepotrivit sună vorba aceasta despre om ! Căci nu doar omul este bolnav întru ființă, ci totul se dovedește a fi așa, stînd chiar — spre deosebire de om — sub *negativul* maladivității ontologice. S-a întîmplat ceva straniu, în sînul culturii : ea părea sortită să pună în lumină perfecțiunea lucrurilor (legile lor și ordinea de care țin, iar la om legile și ordinea de care ar trebui să țină) ; dar dezvăluind legile lor, cultura le-a pus în lumină tocmai imperfecțiunea.

Zeii s-au dovedit bolnavi. După ce au făcut o lume mai proastă decît te-ai fi așteptat de la ei, unii dintre ei s-au retras, devenind „zei leneși", un fel de naturi prea *generale*, fără chip și fire ; alții, dimpotrivă, s-au amestecat prea mult în treburile omenești, ca zeii greci, devenind naturi prea individuale, aproape unilaterale și mutilate de specializarea lor ; alții în sfîrșit, rămînînd naturi generale au avut totuși chip și fire, dar

n-au mai avut un clar regim de viață și n-au știut să-și dea *determinații*, sau și-au dat necontrolat de multe, ca zeii indieni. — Zeii sînt bolnavi.

Cerul este și el bolnav. Anticii credeau în incoruptibilul aștrilor și al bolților (așa cum credeau în incoruptibilul divin). Dar luneta lui Galilei a venit să arate imperfecțiunile lunii, pe care contemporanul său Cremonini nu vroia să le vadă ; iar astăzi se identifică destul de bine, pare-se, maladiile galactice. Este un vierme ascuns în cosmos.

Lumina este și ea bolnavă. Goethe credea încă în perfecțiunea ei, protestînd împotriva lui Newton, care o vede drept un amestec de șapte culori, deci impură. Dar nu numai că este impură ; ea este și măsurată, în pasul ei de entitate cosmică debilă, înaintînd doar cu 300.000 km pe secundă. Impură în ea însăși, debilă, lumina mai este și fisurată lăuntric, fiind deopotrivă corpuscul și undă. Cîte maladii, într-o simplă rază de lumină !

Dar și Timpul, acel timp absolut, omogen și uniform, cu tactul său implacabil, s-a dovedit mai puțin majestuos, fiind un simplu timp local, sau unul solidar cu spațiul, în vreme ce spațiul devenea el însuși, din universală ordine de coexistență a lucrurilor, simplu cîmp spațial, un fel de realitate regională, ca într-un univers în care ar fi oricîte părți dar nici un ansamblu al lor.

Să nu spunem oare și despre Viață că e bolnavă, cu aproximativul și nesiguranțele ei, așa cum a apărut ea biologilor de astăzi, ca rezultat al unui hazard prefăcut în necesitate, un fel de tumefacție incidentală a materiei, cel puțin pe Terra, mereu turgescentă, care crește și se umflă, cu omul, poate pînă la spargerea abcesului ? În orice caz Logos-ul este bolnav, spart cum se manifestă în limbi naturale, și chiar dacă nu ai admite că e vorba de rezultatul unei pedepse divine față de asaltul uman cu turnul lui Babel, totuși o formă de anomalie este pentru el, Logos, să fie divizat, cînd

ar trebui să poarte în el, cum îi e numele, unitatea *rațiunii*.

Dar dacă toate marile entități sînt bolnave (spre a nu mai vorbi de realitățile cele mici, bietele ființe și lucruri) și dacă cultura vine să arate maladiile lor drept constituționale, cum să nu vorbim de maladiile *ființei*? Trebuie cu atît mai mult luate în considerare situațiile critice ale ființei înseși, cu cît ele privesc direct omul și propria ființă a acestuia. Cultura a pus în lumină mai de grabă maladiile *lucrurilor*, iar deși omul este prins în timp, spațiu, Viață și logos, care s-au dovedit precare, el ar putea totuși să se socotească pe sine, prin spirit și rațiune, deasupra lor. S-ar putea susține chiar că omul este singura ființă *sănătoasă*, sau susceptibilă de însănătoșire, pe lume, tot restul fiind imperfect și bolnav, mai de grabă decît că omul singur ar fi „ființă bolnavă" în univers.

Într-un sens, vorba aceasta a lui Nietzsche (dar din păcate nu numai a lui) este una din acele mari vorbe stupide ale umanității, pe care le înregistrăm fără examen critic. Dar simplul fapt că omul e făcut astfel să *știe* despre sine cum că e ființa bolnavă, i-ar da sorții, unici pe lume, să iasă din maladivitate, sau măcar să se ridice deasupra condiției ei, dacă maladivitatea lui ar fi iremediabilă. Firește, cel orb nu capătă văzul dacă „știe" că e orb. Dar de fapt el n-o știe cu-adevărat; i se spune doar. În orice caz el nu știe de văz. Pe cînd omul, ca ființă bolnavă prin excelență, în mijlocul pretinsei sănătăți generale, ar ști care e maladia sa și care e sănătatea restului — sau dacă în realitate restul este bolnav, cum i-o arată cultura toată, și el vine să-și aducă doar *plus*-ul său de maladivitate, aceasta din urmă este cu siguranță de altă natură față de tot ce este precar, nesigur și bolnav pe lume.

Ceea ce va fi limpede, în cele de mai jos, este faptul că la om, și numai la el, maladiile ființei sînt *stimuli* ontologici. Dealtfel ce Ființă ar fi aceea care n-ar în-

gădui un plus de ființă ? și ce ființă umană, care n-ar putea spori în omenescul ei ? Maladivă cu-adevărat este, la om, doar conștiința vană și strivitoare a trecătorului, a perisabilului și a inutilității oricărei ispite de a fi și face ; ea singură slăbește pe om (cînd nu devine ea însăși poezie sau cîntec). În schimb maladiile ființei, așadar ale ființei lui spirituale, au sau pot avea pozitivul uman, în dereglarea lor. Dezordinea omului este izvorul lui de creație.

În cîte o maladie ca acestea șase se instalează indivizi, popoare sau întregi epoci istorice — și rodesc. Șase maladii constituționale omului pot duce la șase mari tipuri de afirmare umană. Nu poate fi vorba de *vindecat* asemenea maladii, iar o „medicina entis" nu ar avea sens. Este vorba, numai, de a *cunoaște* maladiile și a se recunoaște, cu sorții omenescului, în ele. Într-un sens, ele acoperă atît de bine existența umană, cu demersurile și chiar cu gîndurile omului — de vreme ce și gîndurile se nasc în fața cîtorva descumpăniri — încît, așa cum sînt șase laolaltă, ele pot alcătui o adevărată structură, pentru cîte una din orientările omului. S-ar putea vorbi de șase *vîrste* ale omului, așa cum s-ar putea vorbi de șase *obiecte* de iubire ale lui ; există șase feluri de *a crea* și deopotrivă, s-ar spune, șase feluri de-a construi *sisteme filozofice ;* există șase tipuri de *culturi,* șase de *libertate,* sînt șase *experiențe istorice,* așa cum sînt tot atîtea *sensuri tragice,* șase *hazarduri* cu necesitățile corespunzătoare, șase înțelesuri ale *infinității* și tot șase ale *neantului.*

Cît de departe poate fi trimis exercițiul acesta organizat al dezvoltării — printr-o asamblare a maladiilor ontice și, în definitiv, printr-un sistem — a varietății de structură din lumea omului ? O îndreptățire ar da-o tocmai faptul că vezi, datorită celor șase maladii, o varietate de lucruri, acolo unde domnește de obicei aparența unui singur sens (cine vede obișnuit mai mult decît *un* sens libertății, ori unul tragicului ?) ;

o altă îndreptăţire ar da-o înseşi structurile obţinute în atîtea planuri.

Dar un gînd care reuşeşte prea bine îşi devine suspect sieşi. Cine ştie dacă nu este o a *şaptea* maladie a spiritului, aceea de a aduce, cu un dram de noutate, o imensitate de monotonie. Să înfăţişăm, atunci, numai cele şase maladii, cu ordinea pe care o sugerează ele, în marea dezordine a omului.

CAPITOLUL II

CATHOLITĂ

AM NUMIT AŞADAR CATHOLITĂ — DE LA *katholou* care înseamnă „în general", dar e folosit chiar în greacă şi drept substantiv — anomaliile produse de carenţa generalului, la lucruri şi la om. În fapt, nimic nu este lipsit de sensuri generale, şi aşa cum orice realitate din prezent, vie sau moartă, are îndărătul ei cîteva miliarde de ani, tot astfel ea este locul de încrucişare a nenumărate sensuri generale. Dar îi poate lipsi ori îi poate fi nesigur generalul *ei*, iar omul resimte uneori în chip acut situaţia aceasta. Este ca şi cum i-ar trebui alt general, unul singur, pe măsura sa individuală, oricît le-ar avea pe toate celelalte. Ba încă mai mult: este ca şi cum generalul acesta nu s-ar afla undeva, într-un depozit de generaluri leneşe, din care să poată fi invocat cel potrivit, ci de fiecare dată ar trebui să prindă chip nou, odată cu manifestările individualului.

Prin această investire a generalului, omul vrea să *fie.* Vrea să fie pentru ceilalţi, pentru sine, în absolut, în istorie, vrea să fie ca o statuie, ca o faimă, ca o dreptate, ca un adevăr, ca un făptuitor, ca un nimicitor — numai să fie. Zbuciumul omului este, în chip discret ori exasperat, cel al realului, care şi el tinde să fie, măcar în sensul elementar de a persista. Este aşa de bună fiinţa! Ens et Bonum convertuntur, spuneau medievalii. Şi în timp ce placiditatea curentă a lucrurilor, în materie de fiinţă, ţine de faptul de-a nu putea avea, prin ele însele, „alt" general, suferinţa omului este de-a *putea* avea un altul dar de-a nu îl obţine cu-adevărat. El se reaşază tot timpul, în cuprinsul

vieţii sale, aşa cum se reaşază lucrurile doar în cuprinsul vastei evoluţii ; dar nu *este* întotdeauna. Dezechilibrului acestuia, în urmărirea a ceva de ordin general, îi dă nume catholita.

Felul de-a fi în dezechilibru apare chiar din inconsistenţa felurilor de-a se manifesta, la lucruri şi la om. Procese libere se petrec în lume ; tot soiul de unde din spectrul electromagnetic aleargă în toate părţile ; fapte de viaţă, şi acte omeneşti pulsează, *fără a se finaliza în nimic*. Sînt manifestări oarbe. Nu cumva sînt „oarbe“ pentru că nu le percepem noi legile şi consistenţa ? Dar sînt oarbe în ele însele, aşa cum se petrec lucrurile în mişcarea browniană a particulelor de materie dintr-un lichid.

Un exemplu izbitor pentru acest prim fel de a fi în precaritate, izvorît din manifestările oarbe, îl oferă biologia. În sînul acesteia s-a deosebit, pare-se, între protenoide şi proteine. Primele au din plin elementele alcătuitoare ale secundelor, numai că literele lor, din codul genetic, sînt la întîmplare. Ele reprezintă aşadar un fel de a fi perfect asigurat, dar care nu a putut duce pînă la o împlinire sorţii de a fi. Abia proteinele, la care există *ordine* a literelor, reuşesc să dea viaţă, să ducă la fiinţa vieţii. Protenoidele au litere, au chiar „cuvinte“, dar acestea nu se constituie într-un limbaj, adică în ceva de ordin general.

Protenoide există peste tot. Realitatea trebuie să fie plină de substanţe sau procese ce au în ele elementele ordinii, dar nu au obţinut ordinea, deci au rămas haotice. Astfel, au existat, poate, multe feluri de a comunica şi chiar de a vorbi ale omului ce nu şi-au aflat o gramatică, nu s-au fixat într-un sistem de reguli generale, şi ca atare nu s-au constituit într-o limbă. Dar nu sînt la fel şi oamenii ? nu reeditează şi ei, pe planul lor, o aproximaţie ontologică ?

Ai putea spune că Napoleon a fost o simplă protenoidă a istoriei : şi-a dat manifestări, sau a suscitat tot felul de manifestări, dar ordinea nu era în ele. Ordinea — semnificaţia de natură generală a actelor, justi-

ficarea lor istorică — avea s-o încerce „Memorialul" de la Sf. Elena. Numai că era prea tîrziu, și protenoida Napoleon nu mai putea deveni o proteină. Cel mult a fost preluată de alte proteine, acestea veritabile, ale istoriei.

Dar așa cum protenoidele reprezintă și ele un fel de-a fi al vieții, manifestările oarbe din sînul realului sînt, la rîndul lor, un fel de a fi pur și simplu. Ele nu rămîn suspendate în gol. Sînt ținute laolaltă de ceva individual, căruia îi dau expresie, de pildă de un destin uman (Napoleon), de o materie anumită, sau de o situație anumită. Asemenea realități individuale s-au desprins din inerția generală și își dau determinări specifice, dar nu obțin „codul" ființei. Sînt un mănunchi de manifestări ce se prind într-un pol, individualul, fără să aibă un al doilea pol, generalul, prin care să poată căpăta echilibrul plin al ființei.

Ceea ce catholita punea de la început în lumină era faptul că, la om cel puțin, nu orice general cuplat cu individualul aduce echilibrul. „De ce nu te mulțumești cu ce ai ? Nu vezi că ești în ordine ?" spun ceilalți cîte unui om și ar putea spune omului însuși întreaga fire. El nu este în ordine. Generalul prezintă la om condiția aceasta deosebită, de a fi specific ; de a părea chiar să fie individual, în orice caz propriu. Trebuie să ieși din condiția individuală și în același timp s-o confirmi. Trebuie să găsești generalul *anumit.* Tensiunea catholitei se naște de aci, din nevoia generalului anumit. Dar tot de aci se naște și riscul de-a nu ști că-ți lipsește generalul, de vreme ce el este încă neidentificat.

Ivită din carența generalului, catholita este singura maladie spirituală în care tocmai generalul poate fi ignorat. Toate celelalte se vor ivi prin prezența lui sau, în cazul acatholiei, prin refuzul lui *conștient.* Aci, în cazul catholitei, poate să nu existe conștiința lui, și atunci apar manifestări de *un* tip ale maladiei, în timp ce conștiința generalului, respectiv a carenței lui, va da, tot la catholită, manifestări de alt tip. Există deci *două feluri de catholită.* Cu Salavin si Cézar Birotteau în-

tîlneam manifestări ale maladiei ce ţineau de conştiinţa generalului, în carenţă la ei ; cu Bonaparte, s-ar putea spune, întîlnim cazul de culme în care, dimpotrivă, maladia catholitei apare fără conştiinţă că semnificaţia generală lipseşte. Cu el deci putem începe descrierea primului aspect clinic al catholitei.

1) Omul acesta, în care persoana proprie era hipertrofiată fără rest, nu tăgăduia generalurile, ca Don Juan. Nici măcar nu părea să se lipsească de ele, ci şi le alia pe toate de-a valma : sensuri revoluţionare, destin istoric al Franţei, ideea europeană, chiar Biserică. Dar tocmai pentru că şi le alia, respectiv le subordona persoanei sale, el dovedea că nu are cu-adevărat conştiinţa lor, neatestînd nici o formă de supunere la ceva de dincolo de el. A părăsit lesne ideea revoluţionară ; Franţei nu i-a putut da decît o bună administraţie (plus o vană superbie) ; iar ideea europeană a compromis-o, oricîte consecinţe ar fi avut, pentru aceasta, aventura sa istorică. Singurele determinaţii efective pe care a putut să şi le dea au fost campaniile militare — simple performanţe. Carenţa generalului, în cazul său, ducea la sindromul catholitei tipic pentru toţi marii stăpînitori : *nevoia oarbă de acţiune.* Şi într-adevăr, în forma aceasta catholita este maladia tiranilor, la care manifestările intră în exacerbaţie, în lipsa sensurilor. Turmentat de acţiune, bolnavul de catholită poate merge, atunci, pînă la a zgîlţîi istoria, cu frigurile sale. Pentru cei încinşi de ele, s-a putut spune vorba : „pitié pour les forts".

Dar exemplul marilor mutilaţi ai spiritului, ca Napoleon, riscă să desfigureze, pînă la urmă, lucrurile. Tot privat de conştiinţa generalului poate suferi de catholită şi omul de rînd, al cărui caz stins pune poate mai bine în lumină decît exasperarea celor mari *întîia* formă a maladiei. Ignoranţa generalului este chiar legea, la omul acesta, iar cînd el este tînăr, faptul că e lipsit de general şi că e lipsit chiar de conştiinţa acestei lipse, ia forme atît de încîntătoare încît te întrebi, în

primul moment, dacă se mai poate vorbi la el de o maladie spirituală. Astfel, ființa tînără începe prin a se deschide firesc către determinații și fapte, fără nici un dincolo de ele. Așa cum la copil există „setea de nume" pură și simplă, adică nevoia de a fixa lucrurile denumindu-le ; așa cum mai tîrziu apare și se dezvoltă pînă la gratuitate nevoia de a lua contact direct cu lucrurile, pipăindu-le spre a vedea cum sînt făcute și a le putea manevra, la fel apare ca o primă vîrstă a omului — în fapt ca prima precaritate a lui —, vîrsta cînd ființa individuală își dă determinații și se satisface în bogăția acestora, independent de orice teamă de general și zvon al lui.

Copilul invocat de Goethe în poemul „Prometheus" nu știe de Zeus, adică de nimic de ordin general, ci se bucură de viață lovind cu biciușca în ciulinii cîmpului. Goethe, de asemenea, își dă, în primii ani ai tinereții, determinațiile cele mai libere, de la spectacolele teatrale pe care le creează singur și poveștile pe care le istorisește altora inventîndu-le pe loc, pînă la prima întîlnire cu aceea ce abia mai tîrziu avea să-i apară drept „generalitate", sub numele „eternului feminin", întîlnirea cu Annette din Leipzig. Iar Augustin — exemplar de om reprezentativ și el, în anii tinereții — prelungește pînă tîrziu, pînă la confruntarea cu maniheismul, ca o primă intrare în ordine ce i se oferă, anii în care singurul fel de viață este plinătatea sau varietatea determinațiilor pe care ți le dai, fără trimitere la altceva.

La oamenii ce nu se adîncesc în omenesc niciodată, viața rămîne la această vîrstă dintîi, a determinațiilor și manifestărilor libere — la vînătoarea de care vorbea Pascal, la distracția în toate sensurile, chiar cea de a lua în serios viața, cu demonia faptelor ei goale — în așa fel încît o viață de om poate fi o simplă desfășurare de determinații a căror petrecere să reprezinte, pentru ei, consum de viață. La ei, cu febrilitatea lor, începe să fie vădit un început de maladivitate a spiritului. Căci o blajină formă de catholită stăruie îndă-

rătul oricărei vieţi desfăşurate în perfectă nevinovăţie şi sănătate aparentă. Iar distracţia însăşi, care este o mare cucerire a omului asupra necesităţii oarbe, poate reprezenta în fapt o pedeapsă a lui. Infernul a fost descris de unii teologi ca o petrecere care începe, se continuă, se prelungeşte, nu se mai încheie, dezvăluindu-şi, astfel dilatată, viciul ei ascuns.

E ceva bine ascuns, îndărătul a tot ce facem, la această treaptă. Nici nu poţi şti de vreo lipsă, în ceasul primelor însufleţiri, cînd trăieşti sub magia verbelor: să plutim, să călătorim, să visăm, sau să distrugem, să zidim, să facem o lume a noastră, să înălţăm una pentru toţi, mai bună. Verb după verb îşi aduc solicitarea, oferind atîta spaţiu de acţiune încît nici un corectiv nu mai poate frîna dăruirile. Verbul este încă pur, fără adverbe; el nu are alte limite decît cele pe care i le aduce alt verb, ce apare cu aceeaşi tărie, ţinînd numai de acţiunea lui. Ceva ar putea totuşi să trezească nelinişte, în condiţia aceasta singulară a verbului, dar acum nu este încă timp pentru altă nelinişte, decît cea mai departe purtătoare a verbului pur.

Nu te poţi opri în loc să vezi dacă acţiunea are sens şi noimă, de vreme ce ea pare să te îmbogăţească. „Tot ce mă sporeşte e adevărat", spunea Goethe, cu marea lui nevinovăţie. Acumulăm fapte aşa cum am aduna averi, sub ascunsa încredinţare că acumularea poate însemna prin ea însăşi înfiinţare. Toate formele de acumulare, sfîrşind cu cea de îmbogăţire a cunoştinţelor, sau astăzi cea de acumulare a produselor tehnice dorite sau nedorite, l-au solicitat pe om, părînd să-şi aibă adevărul în simplul fapt că sînt obţinute, poate aşa cum altă dată, cu miturile lui, omul credea că lucrurile *sînt* pentru că el le povesteşte. Într-un fel, continuăm s-o credem, întocmai omului din culturile pe bază de mituri. În creaţia sa literară, omul crede că tot ce este destin individual ori colectiv sigur şi artistic desfăşurat, *este*, într-un plan de realitate al culturii şi al cugetului. În pictura sa, a crezut că tot ce zu-

grăvește el cu măiestrie, pînă la cel mai umil chip uman sau colț de realitate și peisaj, astăzi pînă la cea mai abstractă structură, capătă sau are investire ontologică. În creația sa muzicală, s-a crezut și crede că poate ridica la armonie orice haos sonor, dîndu-i astfel dreptul de a fi. A fi, unde și cum ? N-o știm bine, nici dacă îmbogățirea aceasta e pe măsura potrivită a lumii, a omului. Dar „sînt bogat în fapte și creații, deci sînt", acesta este raționamentul celui ce-și ascunde maladia.

Totuși să fie aci o formă de maladivitate, sau să fie cumva efectiv una de sănătate a omului ? În primult moment, nu e nici una, nici alta. Dacă sănătatea spirituală a omului înseamnă cuplarea individului cu un general, în manifestările descrise mai sus este vorba tot de o cuplare, a individualului cu un *posibil.* De ce n-am spune — ne gîndim atunci — că posibilul este însăși forma de realitate a generalului sau că, măcar, îl lărgește și îmbogățește pe acesta ? În orice caz e ceva nevinovat în posibil (e nevinovăția devenirii), în prima clipă cînd îi susciți la viață, și sensul general nu trebuie neapărat să apară încă. E în joc aci dreptul la creație pe care și l-a luat omul, deci dreptul „de a spori natura în sînul naturii", trecut de Schiller doar pe seama geniului. Orice creație nevinovată pare să aibă ceva pur în ea.

Într-o primă tentativă de creație, apropiată încă de starea de natură, dai de pildă determinații noi unei realități individuale întîlnite. Un trunchi de arbore sau un bloc de piatră pot deveni masă și scaune, ca într-o „Masă a Tăcerii", după cum o piatră șlefuită de ape poate fi șlefuită mai departe, spre a reda un trup omenesc, sau așa cum un destin individual poate fi închipuit, în creația literară, ca prins în tot felul de situații și întîmplări de viață, de tipul celor ale lui Ulise. Pe o treaptă, mai ridicată în aparență, dar unde natura și cultura se întîlnesc la fel de bine ca în primele exemple, Balzac a dat în romanele sale — pînă în ceasul cînd a devenit conștient de *generalul* sub

care stăteau toate : Comedia Umană — un cuceritor exemplu de cuplare a individualului cu posibilul, exprimînd nu numai bogăţia societăţii sau a junglei sociale din timpul său, dar sporind efectiv natura în sînul naturii, respectiv listele stării civile, cum s-a spus. Şi în definitiv, dacă Balzac nu ar fi ajuns la ideea (la generalul) Comediei Umane, ar fi însemnat oare că romanele sale rămîneau o simplă acumulare de reuşite artistice, ascunzînd în ele o maladivitate a spiritului, un fel de cancer al creativităţii ?

Poate că la manifestările artistice este un neadevăr să se vorbească atît de repede şi sumar de maladivitate în cazul că ele n-ar avea loc sub semnul unui sens de ordin general. În realitate un prim sens general trebuie să fie în ele, de vreme ce „plac" celorlalţi ; ele exprimă aşadar gîndul lor şi idealul lor, ridicîndu-se la sensurile unei întregi comunităţi. Opera de artă îşi are în definitiv justificarea în sine, aşa cum o aveau romanele lui Balzac, independent de semnificarea lor ulterioară ; şi operele se pot acumula oricît — pînă ce o insatisfacţie în reuşită, o dezorientare în măiestria obţinută, ca şi o anumită oboseală a artistului şi spectatorului încep să se ivească. Dacă nu e chiar lipsa generalului, este poate lipsa *altui* general. Pictura flamandă a putut da uneori sentimentul că spune prea bine un *acelaşi* lucru ; aşa cum, pe de altă parte, muzica de astăzi spune cuceritor de bine orice, pînă la acest taedium culturae, acest plictis de orice. Picasso a părut uneori un fenomen de oboseală, tocmai în extraordinara lui prolificitate, aşa cum în cultura antică numărul limitat al temelor, cele 110 subiecte de tragedie despre care vorbea Goethe, duceau la impasul creativităţii simultan cu proliferarea creaţiilor. O anumită exuberanţă creatoare, laolaltă cu un primat al posibilului gol, ca şi cu unul al măiestriei goale (de care s-a vorbit întotdeauna în epocile de decadenţă), dublată astăzi de măiestria execuţiei şi a regiei, par solidare cu acea pierdere de sine în „acţiune" ce trăda, pentru spirit, starea de maladivitate a catholitei. Există

astfel un indiciu de subtilă mizerie, în ceasul de aparentă glorie a oricărei culturi artistice împlinite.

Dar în timp ce nu se poate spune de unde și de cînd trădează arta o formă de maladivitate a spiritului — așa cum nu poți spune astăzi de unde și de cînd a început tehnica să fie o proliferare maladivă — în schimb pentru viața morală a insului, ca și pentru viața istorică a comunităților, lucrurile sînt mai simple și diagnosticul e mai ușor de dat, cel puțin cînd e vorba de maladia catholitei: aceasta apare din clipa cînd s-a ieșit, pe drept ori nu, de sub tirania *unei* ordini generale și nu s-a intrat în ordinea „proprie". Două ilustrări limpezi ne stau la dispoziție: fiul risipitor pentru viața morală a insului și istoria însăși pentru viața comunităților. Poate că fiul risipitor, de o parte, și istoria, de alta, sînt adevăratele paradigme ale catholitei, în prima ei formă.

„Fac ce-mi place", spune fiul risipitor, și pleacă în lume, ieșind de sub *sensul general* al familiei și al societății, spre a-și da sensurile pe care le vrea și pe care el le ignoră ca sensuri generale; căci tocmai aceasta îl exaspera, tirania generalității. Acum s-a liberat. Dacă-i place feeria naturii, se va cufunda în natură; dacă vrea să cunoască țări, va cutreiera țări; cînd va vroi ordinea sau dezordinea iubirii, va căuta iubirea. Va rătăci astfel pe neștiute de la un general la altul, dovedind explicit ori implicit că libertatea sa este, în fapt, de a căuta generalul propriu. Fiul risipitor și, în genere, omul aventurii nu sînt totuși conștienți nici de acesta, nici de vreun altul, crezînd că libertatea lor constă în aventura „pură". Dar generalul nu trebuie neapărat invocat spre a fi activ, în dezordinea aparentă a aventurii, cu prezența și chiar cu absența sa. Orice mers și orice rătăcire reprezintă un drum și au o transcriere sigură pe harta inimii omenești, așa cum orice curbă trasată la întîmplare pe hîrtie are în matematici o ecuație. Dacă agentul nu-și dă pînă la capăt seama de aceasta, va sfîrși prin a se lovi de ordinea cea mai joasă, de necesitatea oarbă, așa cum manifestările libere

ale lui Don Juan sfîrşeau, în exasperarea lor, la necesitatea cea mai de rînd, a morţii.

Fiul risipitor, respectiv omul lui „fac ce-mi place", nu ia decît o clipă chipul lui Don Juan. El are în faţă-i generaluri nespus mai variate decît eros-ul, pe care nu-l refuză dar nici nu-l transformă, întocmai celuilalt, în sfidare la adresa societăţii. Arma sa este alta decît contestaţia : e infidelitatea. Mai adîncă decît infidelitatea aceluia, care nu e decît faţă de femei — deci înăuntrul unui singur general — infidelitatea fiului înseamnă eliberare faţă de orice generaluri date.

Îi rămîne să-şi dea el unul, dar s-a deprins prea mult să fugă de toate, spre a se gîndi la aşa ceva. Maladia lui este lipsa, de care nu e nici măcar conştient, a generalului, catholită de primul tip. Dacă ar fi ştiut de vreun general prin care să se împlinească, ar fi putut rămîne acasă, ori ar fi plecat în căutarea lui anume ; şi chiar dacă nu l-ar fi găsit, ar *şti* măcar pentru ce ajunge să păzească porcii. Dar el nu ştie, în materie de general, decît de cel de acasă, pe care l-a părăsit, şi de aceea, în clipa cînd are nevoie de ocrotirea unuia, se întoarce la ai lui. S-ar fi putut întîmpla să trăiască în palate, în loc să păzească porcii ; el tot s-ar fi întors, dacă era cinstit cu sine. Căci e bolnav, în plină tinereţe şi vlagă. Şi-a purtat maladia peste tot în lume, şi acum se întoarce să sufere mai departe, dar sub alintarea părintească, măcar. Totuşi nici lui, nici fratelui, care suferă de altă maladie, tatăl (generalitatea familiei) nu le va putea da mai mult decît alintarea.

Sînt comunităţi istorice care n-au, din păcate, această mîngîiere ulitmă şi acest refugiu într-un „acasă". Cînd destinul sau aventura lor istorică le-a adus în situaţia de a păzi porcii altora, multe din ele se sting efectiv ca paznici de porci ; sau dacă, sub împrejurări favorabile şi cu răzvrătirea proprie, unele ies din robie, altele stau să rătăcească prin istorie, ca fiul risipitor prin lume.

Într-adevăr, majoritatea comunităţilor, ca şi a oamenilor, îşi dau — fără urmărirea, prea adesea, a unui sens general — determinaţii de tot soiul, a căror lentă acumulare pretinde să devină într-o zi „istorie". Dar ce este istoria, din această perspectivă ? Şi cum poate fi redată ea ? Este *istorisire*, şi atîta tot, nu istorie. Goethe nu accepta istoria ca disciplină distinctă a culturii umane şi nu înţelegea nici istoria reală drept o ridicare la ceva cu sens a devenirii umane. Pentru el, istoria reală era devenirea colectivă întreagă, fără rest, astfel încît singura istorie scrisă ar fi putut fi transcrierea şi „biografia" evenimentelor. Şi cu toate că nu pot face chiar aceasta, mulţi istorici, dintre cei care nu văd generalul şi ideea în istoria reală, rămîn într-adevăr la simpla biografie a evenimentelor. Te pierzi în cronici şi documente, sau în istoria familiilor princiare din Renaştere, aşa cum s-au pierdut ele însele în nisipul istoriei. Nu au sens lucrurile ? Nu se vertebrează ele prin nimic general ?

Exemplul cel mai izbitor în istorie, pentru neputinţa de-a ieşi din precaritatea manifestărilor oarbe şi de-a obţine un sens general (un „stat" chiar), îl dă cîte o seminţie ca a Celţilor, care de cîteva veacuri înaintea erei noastre şi pînă astăzi, în spaţiul ce avea să fie cel românesc, apoi în Franţa, Spania, Anglia, au stat continuu — cum s-a spus — să submineze tot ce era stat constituit, dar n-au putut ei înşişi să ajungă la ideea şi realitatea de ordin mai general a vreunuia. Istoria e plină de mari anonimate, prin neridicarea la sensuri generale, însă o aşa de persistentă neîmplinire nu are probabil echivalent, în spaţiul european cel puţin. Dacă se poate vorbi de catholită la popoare, adică de suferinţa provocată de lipsa generalului şi a conştiinţei lui, nici unul din popoarele cunoscute nu a pătimit atît de mult ca Celţii.

Dar, într-o formă ori alta, catholita de primul tip (fără conştiinţa generalului) încearcă mai toate popoarele, căci pînă şi cele care s-au ridicat la ideea generală a statului, ba chiar şi-au dat, după aceea, un

sens general drept „misiune istorică“, sînt undeva lipsite de el și doar navighează sub pavilionul și cu veleitatea lui. Sînt ca și „corăbiile bete“ ale istoriei. Iar cînd unele dintre ele au fericirea să ajungă la un port, celelalte, prinse mai departe în frigurile catholitei, au grijă să le izgonească de acolo, de parcă nimic n-ar trebui să se odihnească în ordinea generalului, dintre cele ce plutesc peste oceanul istoriei.

Dacă strîngem acum la un loc trăsăturile principale pe care le-au pus în lumină cazurile de catholită înfățișate, vedem că toate sînt ca și o replică a spiritului față de lipsa, nedeslușit resimțită, a generalului care să modeleze destinele și demersurile insului ori ale comunității. Replica spiritului are, la început, ceva pozitiv în ea. Poartă cu ea, în anii nevinovăției, seducția *verbului pur*, liber cu deschiderile lui și de orice țintă. Cu reacția sa ca și în fața unui gol (golul vieții), spiritul trezește bogăția *posibilului*, pe care însă nu-l rezolvă într-un real, chiar atunci cînd îl duce la înfăptuire, ci îl înfățișează ca o reacție în lanț, posibil după posibil. Intrat astfel în exuberanță, spiritul s-ar putea pierde curînd, dacă n-ar vedea îndărătul său *acumulările* experienței trăite, uneori și ale creației, în cazuri privilegiate. Dar acumulările sînt simplu cumul, cum era doar cumul de izbînzi goale seria războaielor lui Napoleon ; și omul, neîmblînzit de un sens mai cuprinzător al faptelor sale, se vede silit să suscite fapte noi, lăsîndu-se narcotizat de *acțiune*. Așa cum proliferarea excesivă a celulelor în organism trădează carența controlului genetic, pluralitatea pentru ea însăși este, la spirit, întotdeauna dovada carenței Unului. Determinațiile, nesupuse unui general, nu pot decît să devină *pletorice*, astfel că, în plină sănătate aparentă, abundența poate să arate tocmai vicistitudinile pe care le încearcă spiritul.

De ce vă agitați atîta ? spunea un indian europenilor, și o pot spune toți, din perspectiva lor. Primatul verbului, al acțiunii, al posibilului, al acumulărilor, al proliferării sfîrșește prin a fi sindromul unei pierderi

și risipe de sine. Fiul este mai bine numit „risipitor" decît rătăcitor ; căci își risipește ființa în loc să și-o adune sub un sens general, cum și-o risipesc popoarele în istorie. Este semnificativ că știința istoriei s-a născut pe continentul european, unde bîntuie cel mai mult catholita. Popoarele care stau sub semnul generalului — cum sînt unele asiatice — nu au nevoie de istorie. Dar ele suferă de *alte* maladii ale spiritului.

2) O primă formă de catholită, cea în care nu numai că lipsește generalul dar lipsește și conștiința lui, ne-a stat astfel sub ochi. Cea de a doua formă va avea manifestări diferite, deși solidare, la limită, cu primele. Pentru că acum e vorba de maladia spirituală a celui ce *are* conștiința că-i lipsește generalul potrivit, climatul va fi mai rafinat, dar și morbiditatea mai acuzată. În versiunea aceasta, catholita este o maladie a omului ridicat la cultură și în orice caz a celui bîntuit de *luciditate.*

În chip deosebit, omul de știință, atunci cînd iese din siguranța specialității și simte nevoia să filozofeze, riscă să fie cuprins de aceasta a doua formă a maladiei spirituale pe care o analizăm. Într-adevăr, el se îmbolnăvește spiritualicește cu-adevărat — cum s-a întîmplat în zilele noastre în cazul biologului francez Monod — sub spectacolul unei lumi în care *ar trebui,* mai ales pentru el ca om de știință, să apară legi și sensuri generale, dar acestea refuză să i se arate altfel decît sub forma necesității fruste. Omul de știință are, așadar, conștiința generalului, dar neputîndu-l identifica nicăieri, proclamă categoric, deși undeva clătinat el însuși lăuntric, că lumea nu e decît o înlănțuire oarbă, din perspectiva științei sale. O asemenea viziune este frecventă în istorie, de la Epicur și Lucrețiu pînă la Jacques Monod, dar ultimul a pus-o în evidență atît de provocator încît poate fi invocat singur.

Că misterul vieții se reduce la convertirea hazardului în necesitate ; că viața este un accident în univers și că omul este un nomad în lume, o ființă fără rost

și fără căpătîi — cîți înțelepți dezabuzați și cinici n-o spuseseră ? Dacă lucrurile sînt repetate acum de Monod în „Le Hazard et la Necessité", în lumina marilor cuceriri științifice și în particular a codului genetic (la deslușirea căruia contribuise autorul însuși), aceasta ne interesează mai puțin ca viziune filozofică, de vreme ce e una dinainte concepută, cît ca simptom al unei maladii spirituale ce nu încetează să încerce pe savanți și oamenii „lucizi" cu precădere.

Cîte nu s-au obiectat și n-ar mai putea fi obiectate unei asemenea viziuni ? S-ar putea spune, de pildă, că hazardul ce se preface în necesitate („hazard capté, conservé, reproduit... et converti en nécessité, *op. cit.*, p. 112) ar apărea perfect, în alt ceas al științei, ca fiind cu totul altceva decît simplu hazard ; că, în orice caz, este forma cea mai trivială de hazard, una la nivelul jucătorului de noroc, care în chip corespunzător are, cum se știe, o tot atît de trivială idee a necesității, astfel încît poate sfîrși adesea la *superstiția* necesității ; și că — dacă trebuie totuși vorbit de hazard și necesitate — este bine de spus, din perspectiva gîndirii filozofice, că există și alte tipuri, ceva mai rafinate, atît de hazard cît și de necesitate, așa cum o vor arăta chiar celelalte cinci maladii spirituale a căror descriere urmează. Dar esențialul este că în plină glorie a cercetării științifice, ca astăzi, s-a putut reactiva o maladie, constituțională omului, în stilul perfect clasic al gîndirii științifice. Te întrebi chiar dacă asemenea maladii spirituale, constituționale fiind, nu sînt *ele* cele care dau impulsul și apoi timbrul viziunilor noastre despre lume. Din cînd în cînd, catholita ar pune pe lume sisteme de cunoaștere, în care generalul să nu fie decît oarbă și întîmplată necesitate, ca la Epicur și Monod.

Dar, dacă este în joc carența generalului și conștiința acestei carențe, atunci încă mai bine decît viziunile pe bază de știință, cele pe bază de reflexiune filozofică pot da expresie dereglării aduse de catholită. Așa s-a întîmplat în zilele noastre, în chip exemplar, cu exis-

tențialismul. Dacă vrea cineva să vadă, *la nivel de cultură*, ce anume înseamnă o maladie spirituală (cu pozitivul și creativitatea ei), atunci existențialismul îi stă la dispoziție.

De la început existențialismul, sau precursorii săi, au recunoscut, uneori patetic, maladivitatea spiritului uman, cu tortura acestuia de a ști că are de căutat o ordine generală, pe care totuși n-o află. Oricîtă siguranță aparentă ar fi în angajarea lor religioasă, un Augustin la finele antichității și apoi un Pascal au trăit și gîndit dramatic, în *lipsa* a ceea ce mărturiseau că și au. Dar în timp ce la ei căutarea era încă echilibrată de o clară deschidere către general, la un Kierkegaard și apoi la existențialismul ateu din zilele noastre (mai ales la cel francez), unde individualul și nu generalul primează, apar: exasperarea, contorsiunile spiritului și deznădejdea.

Kierkegaard este, fără îndoială, marele bolnav de catholită din istoria culturii noastre. El *știe* de general, îi simte prezența, în cazul tatălui său, ca un blestem, îl resimte și reclamă pe cont propriu tot timpul, dar totodată îl ocolește și se îngroapă în destinul său individual. În termeni specifici el se întreabă, în ceasul bun al dragostei sale pentru Reghina Olsen, dacă „să realizeze ori nu generalul", care ar lua acum chipul, aparent comun, al căsătoriei și supunerii la legea religios-socială. Dar nu realizează generalul și se retrage atît de mult în experiența sa individuală, încît ajunge prin a declara că tot ce a scris (tot ce a gîndit deci despre generalul *său*) fusese scris pentru gloria iubitei. Dacă e adevărat, cum s-a spus, că a proclamat dreptul subiectivității, împotriva lui Hegel și a tuturor agenților generalului, și că i-a visat pe oameni drept „indivizi" autentici, atunci cu persoana sa el a reușit. Dar dacă în același timp el vroia, cum iarăși s-a spus, să caute în individ generalul, el nu l-a mai găsit. A putut evita panteismul — căci fără categoria individualului se poate cădea lesne în panteism — dar n-a mai putut evita primatul individualismului, și astfel descumpănirea.

Ca și Kierkegaard, există gînditori ce rămîn blocați în individual și determinații, dar într-altfel decît în experiența imediată și „firească", unde generalul e ignorat; la ei, prin neputința de a găsi acces la un general, a cărui conștiință totuși o au. Primează atunci determinațiile de *existență* (de aci „existențialism") asupra „esenței", așa cum se întîmplă mărturisit mai ales în existențialismul francez, cu Sartre. Mișcarea de la individual, prin determinații, la general, atît de armonioasă la Platon, devine aci torturată, căci individualul se îngroapă pînă la urmă în determinații, în loc să se deschidă prin ele; însăși întîlnirea cu generalul, dacă se petrece, devine un „cutremur", după vorba filozofului danez, iar nu o intrare în ordine. Cînd n-a mai avut acoperirea, fie și iluzorie, a esenței sau a generalului divin, existențialismul a trebuit să-și recunoască pragurile, sfîrșind, fie la tăcere, ca Heidegger, fie — ceea ce este de necrezut pentru o filozofie — la mărturisirea că se supune altei filozofii, cum a făcut Sartre cu marxismul. Rămas singur, existențialismul conduce la conștiința exilului pentru ființa umană, ca în viziunea pe bază de știință, sau la exasperare, cutremur și angoasă.

În fapt, ceea ce ne pare a comanda existențialismul, ca și „luciditatea" modernilor, este o proastă înțelegere a neantului și, în general, o precipitată spaimă în fața „nimicului".

În el însuși, nimicul nu e supărător, într-un domeniu de realitate anumit, și n-ar trebui să dea sentimentul neantului: un nimic, respectiv un loc vid, pe planul chimiei, al biologiei sau al spiritului, coexistă perfect cu plinul, cum s-a văzut în tabloul elementelor chimice al lui Mendeleev, sau în cine știe ce tablouri ale realității; pe de altă parte felurile de nimic obținute din perspectiva conștiinței nu sînt decît calme întregiri logice sau epistemologice ale realului pozitiv printr-unul negativ, ca în cazul celor patru forme de nimic ale lui Kant (*nihil privativum, ens rationis, ens imaginarium* și *nihil negativum*). Nu poți spune „neant"

chimic, sau fizic, nici neant logic. Doar formele de nimic dinăuntrul *ființei* dezechilibrează realul. Dacă uneori ele aduc direcția împlinirii necesare, cu lipsa lor, alteori dau sensul blocării cîte unui lucru. Iar vidul acesta de ființă, care poate fi rodnic, dar poate cîteodată trezi, cu blocările lui, sentimentul neantului, privește termenii ființei: generalul, determinațiile și individualul. Existențialismul n-a știut, poate, că întîlnește un neant *anumit* și atîta tot.

Astfel, în locul pe care ar trebui să-l ocupe, în economia ființei, generalul, poate să nu fie „nimic". Îți trăiești viața liniștit cu acumulările ei, în care poți încerca să vezi, fie libertatea ta și constrîngerile lumii, fie alteori necesitatea ta interioară și contingența lumii; oricum, trăiești o viață plină de determinații felurite. Privești apoi spectacolul realității, unde lucrurile și ființele, prinse în situațiile individualului, se manifestă și ele în toate felurile, umplînd scena lumii cu exuberanța lor. S-ar spune că nu poate fi vorba de vid, în ceasurile cînd lucrurile sau omul desfășoară atîta bogăție de manifestări. Și într-adevăr, *vid* nu este, dar poate fi *neant*, (adică sentiment al vidului) dacă lipsește buna conversiune către un sens general care să dea consistență bogăției aceleia. Neantul este o irealitate mai subtilă decît vidul; în mijlocul unei plinătăți aparente, el te poate face să spui: „aci nu este nimic, de fapt". Este ceea ce și spunem adesea, cu înțelepciunea anilor tîrzii.

Neantul acesta de destrămare (căci mai sînt și alte tipuri de neant) este și cel mai frecvent, resimțit fiind de oricine sub experiența atît de comună a „trecătorului" sau a „îngrădirii" vieții și a lucrurilor, chiar dacă nu oricui îi e limpede că tocmai lipsa generalului este cea care face ca totul să se destrame. Dar *conștiința* lipsei generalului dă, firește, un mai adînc sentiment al neantului: știi bine că aci ar trebui să fie ceva — și nu este nimic. Surparea individualului și a determinațiilor acumulate sînt deci prea puțin și ceva prea de rînd pe lîngă carența generalului. „Dumnezeu a mu-

rit" exclamă Nietzsche, încins şi el de catholită. Cum să înlocuieşti, conform cu gîndul lui, prin simpla „voinţă de putere" a omului, sau cu „eterna reîntoarcere" a celor ce devin, prezenţa generalului? Nu poţi decît să *înfrunţi* generalul, iar coliziunea tragică în care intri astfel (Dionysos contra lui Christ, din delirul lui Nietzsche în pragul nebuniei) va fi experienţa *extremă* a catholitei.

Este una din formele tragicului (din cele *şase* forme ale tragicului), aceasta în care culminează maladia catholitei: tragicul coliziunii dintre două ordini generale. Căci lipsit fiind de general, dar conştient de gravitatea unei asemenea lipse, omul îşi poate da *el* asemenea generaluri şi să le opună celui pe care n-a ştiut să-l recunoască. Antigona invocă „legile nescrise" spre a le înfrunta pe cele ale cetăţii; Cidul îmbracă legea onoarei spre a înfrunta legea pură şi simplă; aşa cum Nietzsche se declară zeu, spre a înfrunta divinul. Forma clasică a tragicului este astfel doar capătul de drum al catholitei: demersul ei extrem, învrăjbirea generalurilor în subiectul conştient.

În timp ce, în subiectul lipsit de conştiinţa generalului maladia catholitei avea ca manifestări, cu prima ei formă: pierderea în act, excesul acţiunii, exuberanţa posibilului, obsesia acumulărilor, pluralitatea oarbă, proliferarea, acum sub conştiinţa generalului, sau mai de grabă a lipsei lui, deci în a doua formă, apar experienţe spirituale în care tonul îl dau: întîmplarea trecută în oarbă necesitate, sentimentul pierderii de sine şi al exilului, angoasa, exasperarea şi coliziunea tragică dintre subiectul, maladiv potenţat la treapta generalului, şi generalul el însuşi. Lumea ar trebui să aibă sens, dar pentru un asemenea subiect nu are. Omul încearcă să-i dea *el* un sens, se zbuciumă şi luptă pentru el, dar nu poate să-l impună. Este suferind. — Dar maladia sa a fost de cîteva ori o binefacere a lumii.

CAPITOLUL III

TODETITĂ

ESTE MALADIA PRICINUITĂ DE CARENȚA IN-dividualului, o carență mergînd efectiv pînă la lipsa „acestui lucru anume" (tode ti, în greaca veche) prin care să se împlinească, atît sensul general cît și determinările acestuia. În timp ce catholita era maladia spirituală a *imperfecțiunii*, anume cea de-a nu putea obține generalul potrivit, todetita este oarecum maladia *perfecțiunii*, sau la om a dispoziției teoretice în care-l așază confiscarea lui de către un sens general, făcîndu-l să nu-și afle individualul potrivit.

Natura însăși ar putea fi închipuită ca „suferind" uneori de maladia aceasta ; în orice caz suferă de ea divinul. Conștiința religioasă a omului a resimțit adesea, la gîndul perfecțiunii divinului, suferința de a nu-l vedea întrupat în nimic, căutîndu-l în meteoriții căzuți din cer sau în realitățile ce-i păreau miraculoase pe pămînt. Dacă și-a creat o situație istorică deosebită printre religii, creștinismul o datorează și faptului că a avut tăria de-a susține pînă la capăt întruparea individuală a divinului. S-ar putea spune că întruparea nu reprezintă un dar al divinului făcut lumii, ci sie însuși : ființa divină ieșea astfel de neantul și lipsa de identitate a perfecțiunii.

Înainte așadar de-a ajunge la maladia omului instalat în general, se poate vorbi de maladia realităților generale ele însele. Timpul absolut, închipuit de bunul simț mult înainte de-a fi conceput de Newton, la fel cu spațiul absolut, sau cu ființa lui Parmenide, erau efectiv bolnave de perfecțiune. Nimic individual nu

venea să le întineze, purtîndu-le spre vreo „realizare“ a lor, așa cum nimic individual nu rezista în fața lor. Timpul apărea ca o vastă ironie metafizică ; se afirma — în concepția aceasta — prin prezent, ca să se dezmintă singur ; sau punea pe lume neîncetat prunci ai clipei, spre a-i suprima, ca și Cronos. Spațiul și el era în același timp principiul de individualizare (*hic* et *nunc*), prin determinarea locală, dar și cel de disoluție a oricărei localizări. Față de timpurile reale și individualizate după spațialitatea în care sînt prinse, ale științei de astăzi (altul e timpul terestru, față de cele cosmice), timpul absolut apărea, cu necesitatea sa, ca „tot ce e mai puternic și tot ce e mai slab“, cum spunea Hegel. Față de spațiul-cîmp al științei noi, conceptul spațiului absolut denumea vidul însuși.

Principiile care le corespundeau în logică erau la fel de maladive : față de identitatea reală a lucrului schimbător (sau a „eului“, care e același deși omul se schimbă tot timpul), principiul identității exprimat ca A = A reprezintă o adevărată halucinație logică ; după cum, față de contradicțiile efective din sînul realului, vechiul principiu al contradicției reclama, pentru lucruri, ceva atît de perfect încît, sub regimul lui, nici măcar matematicile nu sînt lipsite de grave contradicții.

Dacă „maladia“ entităților generale și a reflectării lor logice pare unora o simplă metaforă, omul în orice caz a pătimit efectiv din cauza lor și sub conștiința lor. Perfecțiunea lor, cu lipsa oricărui acces la individual — spre care entitățile ar trebui totuși să trimită, căci *ele* sînt cele care-l încadrează și susțin — a dat omului forma de todetită cea mai nobilă, dar și cea mai greu suportabilă, nu doar ca om religios ci și ca ființă gînditoare și cunoscătoare ; căci todetita este asociată cu demersurile superioare, în primul rînd cele de cunoaștere. S-ar fi spus că lumea modernă, cu degradarea pe care a adus-o instanțelor supreme (divin, ființă pură, timp, spațiu absolut) și cu relativizarea prin cunoaștere a oricărei entități generale, a scăpat

de obsesia perfecţiunii, şi astfel de una din formele de todetită. Dar s-a întîmplat, iarăşi, ceva cu totul neaşteptat : dacă prin cunoaştere *exactă* s-a risipit negura oricărui absolut din afară, a rămas în omul cunoscător absolutul exactităţii. Toate perfecţiunile s-au dizolvat prin cunoaştere, dar a rămas exigenţa perfecţiunii de cunoaştere.

Nevoia exactităţii *absolute* şi-a găsit o expresie izbitoare în logica simbolică, al cărei ideal de rigoare este de aşa natură încît ea detectează grave imperfecţiuni în tot ce a fost gîndire organizată şi în tot ce este afirmare a logos-ului, în primul rînd în limbile naturale, ba pune în lumină contradicţii şi paradoxe, cum aminteam, chiar în matematici. O asemenea exigenţă de rigoare absolută nu poate să nu reactiveze maladia spirituală a todetitei, sub forma suferinţei de a nu putea afla realităţi individuale pe măsura ei şi de a trebui să le invente ori propună ca modele ideale.

Aliată cu maşina şi cu maşinismul trimis pînă la automatizare, pe măsura şi în slujba căruia este, logica simbolică exprimă în stare pură primatul generalului asupra a tot ce poate fi individual, şi astfel primatul rigorii, al exactităţii, al perfecţiunii mecanicist-raţionale, sub care fiinţa, totuşi naturală, a omului îşi riscă dereglarea prin exces de reglare. Ceea ce putea trezi maladia spirituală în omul antic, anume sentimentul şi convingerea că există o lume *incoruptibilă*, faţă de care lumea lui nu era decît una a individualului şi a coruptibilului ; ceea ce totuşi *nu* i-a îmbolnăvit pe grecii antici, sub cine ştie ce bun instinct al sănătăţii lor, riscă să ne îmbolnăvească pe noi, în ceasul tuturor necredinţelor şi demitizărilor. Dar dacă logica şi maşina exprimă în stare pură forma de incoruptibil a omului modern, exigenţa lor de rigoare şi de reacţie sigură în lanţ se manifestă, concret, în toată cultura ştiinţifică, oricît de deficitară ar fi ea încă sub raportul exactităţii absolute în multe sectoare, ducînd astfel nu numai la o tensiune dramatică a cunoaşterii dar — vom spune — la o altă formă de tragic decît cea în care

putea culmina catholita : la tragicul cunoașterii suspendate, al deținerii unui general perfect detașat de individual.

În științe, într-adevăr, omul este sau trebuie să fie o absență, ca și tot ce este individual. Orice știință este reducerea unei diversități la o unitate, deci a unor determinații la un general. Problema principală a fost ca varietatea de determinații ale naturii — sporite de omul de știință cu determinații noi, ale experimentului — să-și afle acele legi care să aducă peste tot ordinea și adevărul generalului. Indiferența față de individual nu privește numai pe cel ce cunoaște și lumea lui (subiectul nu trebuie să conteze), ci privește și obiectul individual al cunoașterii. Căci, în măsura în care cunoaște, conștiința își „mănîncă" obiectul, așa cum s-a spus ; îl desființează ca atare, reducîndu-l la lege, ba încă mai mult, la o simplă expresie de ordin matematic.

Că tot ce este natură se clatină astfel ? Dar *fiat scientia, pereat mundus.* Individualul ca atare, chiar Marele individ care e astrul acesta al nostru, sînt puse în paranteză, în fața adevărului de cunoaștere. Dacă s-ar spune că nu e decît o aparență de tragic aci, pentru destinul de cunoaștere al omului — în măsura în care el vrea să cunoască *ceva*, și rămîne în față-i doar cu un spectru, sau cu „epura" matematică a ceva — cu siguranță este un veritabil sens tragic în aplicațiile tehnice ale acestei cunoașteri, care, în clipa cînd sfîrșește prin a încerca să regăsească o realitate individuală, le amenință pe cele efective sau pune în locul lor altele, pur și simplu explozive.

Așa cum mai tîrziu, pentru impasul tragic al culturii din altă maladie spirituală, vom alege arta muzicii, se poate acum alege, pentru impasul culturii științifice, nu atît fizica, despre ale cărei teribile riscuri oricine știe astăzi, nici chimia cu poluările ei, nici biologia cu intervenționismul ei deformator posibil, ci medicina pur și simplu, care a ajuns în situația de-a nu putea să nu salveze progenitura umanității, dar știe perfect că, făcînd așa, grăbește explozia demografică, adică ame-

nință însăși viața umană, după cum, prelungind la nesfîrșit și în hebetudine bătrînețea omului, amenință iarăși viața însăși cu propria ei degradare. *

Din nou apare, cu tragicul acesta la conștiința căruia ajunge omul suferind de todetită, o formă *culminantă* a ei, cum întîlneam în cazul catholitei. Să înfățișăm de aceea todetita în situații mai obișnuite, urmărind-o în formele ei începătoare, și să arătăm, ca în cazul celorlalte maladii constituționale omului, cît de luminoase pot fi manifestările ei, la omul tînăr, sau ce virtuți însuflețitoare și creatoare trezește ea mai tîrziu în viață, spre a regăsi abia la urmă ceva din impasul tragic al maladiei.

Cu perfecțiunea, acum cu exactitatea, în fine cu reacția sigură în lanț a generalului, acesta și-a făcut o intrare *solemnă* în viața și cultura omului. Dar un asemenea general care nu-și găsește bine individualul — și de aceea riscă să strivească orice individual din sînul realității — este activ și în formele imediate, nu doar în cele superioare de cunoaștere. Todetita este veche de cînd lumea, ca și celelalte maladii. Este o maladie tipică pentru o jumătate din umanitate, pentru femei, care urmăresc să fixeze generalul speciei într-un individual : într-o iubire, un copil, un cămin. Dar la fel, orice tînăr trece printr-un ceas al vieții cînd suferă de todetită, sub idealismul său, prost dar plin de frumuseți și exaltări, în speță sub magia *idealului*, ca o primă și nelămurită ridicare la planul generalului de care este o clipă înrobit.

Sub forma idealului, generalul este activ, în cazul tînărului, mai întîi asupra inimii. Este parcă o desfătare — înainte de a deveni o suferință — în *nedeterminatul* sentimentului trezit de experiența generalului. Simți nevoia să faci, dar nu știi bine ce, să îndrepți lumea, fără să vezi bine cum ; să iubești, dar nu știi pe cine anume. Este atîta însetare, generozitate și iubire

---

* Deținătorul premiului Nobel pentru biologie, Krick, a propus ca după 80 de ani omul să nu mai primească medicamente.

în inima ta încît pari a putea trăi suspendat în ele. „Amabam, spune Augustin, sed nondum sciebam quod amabam". La rîndul său Goethe o iubeşte pe Frau von Stein dinainte de a o întîlni, după simplul contur al chipului ei, pe care-l vede. Starea primează asupra conţinutului, în cele ale inimii. Cînd cugetul este cel care se îmbibă de sensuri generale, el transformă pe om în ființă activă, doritoare să realizeze generalul ; cînd însă inima se prinde în general, ea rămîne o clipă suspendată. Nu noi iubim, ci e ceva care iubeşte în noi. S-ar spune că este o bună plenitudine pasivă, dacă n-ar fi o formă de dezechilibru spiritual, cum se vede de îndată ce ființa iese din starea de suspensie. Ea poate să nu afle nimic pe măsura idealului inimii, sau dimpotrivă, să se fixeze în orice, aşa cum Faust, întinerit de vrăjitoare, găsea imaginea frumoasei Elena în prima fată întîlnită. Tocmai iubirea, care ar trebui să identifice individualul sub chipul unui „tode ti" privilegiat, riscă, sub presiunea generalului, să ducă la obnubilare în fața individualului.

Idealul însă, ca expresie a generalului gol, este activ nu numai asupra inimii ci şi a cugetului, în cîte un ceas al omului şi mai ales la o vîrstă a lui. Este vîrsta tînără a „conştiinței teoretice". Aproape întotdeauna ajuns aci, tînărul cade peste un general *degradat.* Aşa se întîmplă chiar la spiritele mari. Goethe întîlnea în anii tineri ceva de ordinul teozofiei, sub influența doamnei von Klettenburg firește, dar cu o receptivitate care arată cîtă nevoie avea el de un sens general, oricare. Augustin, aflat sub o aceeaşi nevoie, se lasă cucerit de maniheism, care-i va satisface o clipă nevoia generalului şi nu-l va lăsa disponibil pentru o altă experiență a lui decît în urma dezamăgirii pe care i-o va produce întîlnirea mult aşteptată cu Fastus, apostolul maniheismului.

Ceea ce este caracteristic acestei vîrste şi izbitor, atît în cazul lui Goethe cît şi în cel al lui Augustin, este faptul că ființa individuală se abandonează, ca şi total,

sensurilor generale ce i s-au revelat și se desfată mai mult cu experiența ordinei pusă de general în determinări variate, decît cu afirmarea proprie sau aplicarea generalului, tot proprie, la situații reale. Teozofia pentru Goethe și maniheismul pentru Augustin au reprezentat, o clipă, acel răspuns *total*, de care omul tînăr are nevoie chiar și atunci cînd nu și-a pus el toate întrebările și cînd nici nu știe bine ce să facă din asemenea răspunsuri. În siguranța aceasta, aproape în somnul dogmatic al vîrstei a doua, omul poate fi prins de toate fanatismele ideologice, care-i par cu atît mai convingătoare cu cît el a uitat de sine și de lume. — Dar individualul, sub forma „realității" ce îi rezistă, ca și sub adevărul ființei proprii, ce nu se lasă pentru prea multă vreme confiscată de ideal, își cere drepturile. Sentimentul *inadecvației* își face loc în inima suferindului de todetită, așa cum la catholită apărea sentimentul exilului.

Și totuși, nu numai la această vîrstă, ci în oricare ceas al vieții, omul este ispitit și se bucură să vadă cum s-a ridicat el însuși sau cum s-au ridicat lucrurile, la general, chiar dacă riscă să nu mai știe să ancoreze, sau să vadă lucrurile ancorate în individual. Varietățile încearcă să devină specii, arăta Darwin. Din toată varietatea de situații în care te-ai prins și de determinații pe care ți le-ai dat, ai vrea să vezi desprinzîndu-se o versiune umană care să țină, un fel de varietate care să fi devenit specie, adică o lege valabilă pentru mai mulți. Dacă nu poți vedea sens de lege în întregul vieții proprii, care nu-ți este dat ca atare, îl cauți în fragmentele ei încheiate. Atunci constați cu surprindere cum, în viața ta și a altora, fapte dezordonate aveau totuși ordine îndărătul lor, și te dăruiești cu încredere unor comandamente ale societății ce avusese grijă să te pună în supunere și modelare dinainte ca tu să consimți singur rînduielilor ei.

Bucuria de a vedea astfel determinațiile întîmplătoare prinse în plasa legii sociale și istorice poate să te ducă oricînd pînă la uitarea de sine, ca și a tot ce este in-

dividual, făcîndu-te să înregistrezi furnicarul organizat al lumii ca o formă de subzistență, dincolo de furnicile singulare. Fără să vrei, te cuprinde o încîntare, nu atît de cunoaștere cît de existență, să trăiește stările generale sau să te vezi trăit de ele (de un entuziasm colectiv, de situații istorice dominatoare, de spiritul timpului, sau de spiritul obiectiv al carierei tale, ca și de ideile tuturor), așa încît generalul, cu determinările ce se desprind din el, primează acum asupra oricărui sens individual și capătă un fel de autonomie.

Dar este el generalul tău ? E mai degrabă o subzistență fantomatică. „Eu n-am fost eu", simte fiecare, sub acest vis rău. În definitiv, ce sînt sensurile acestea generale, trecătoare în felul lor, față de realitatea indivizilor ? Noi nu sîntem în condiția furnicilor ca să ființăm la nesfîrșit doar prin furnicar și legile lui. Sensurile generale trec, cum trec stăpînirile omenești, și noi rămînem ; sau chiar dacă ele sînt mai vaste și mai tari decît insul, ele se dovedesc pînă la urmă mai fantomatice decît el. Omul vrea să fie și vrea să vadă o lume care *este*. Îi e o suferință să constate că și el și lucrurile au intrat în monotonia generalului, unde orice demers și afirmare pretins individuală sînt captate de *statistică*. Todetita este, deopotrivă, maladia spirituală pe care o încearcă omul în clipa cînd își dă seama că e prins de statitsică.

În realitate, generalul acela care preface în *caz* general orice demers individual, nu strivește situațiile și destinele individuale decît pentru că el însuși este undeva în carență, nereușind să obțină împlinirea în individual. Chiar în situațiile obiective ale realului, individualul poate uneori lipsi. Procese, instructurări și determinații pot să se desfășoare organizat în cuprinsul realității, fără să ancoreze nici ele în ceva individual. Reluînd exemplul biologic, se poate lesne închipui — iar oamenii de știință au dat desigur nume unor astfel de situații — că la începuturi, sau astăzi încă, ceva de ordinul vieții s-a obținut, fără a se obține și organizarea sub specii ; sau poate că ceva de ordinul speciilor, dacă

nu specia însăşi, s-a obţinut în cîte un caz, fără a se ajunge la exemplare individuale. Este şi acesta un fel de *a fi*, constînd din determinaţii ce şi-au atins generalul, dar nu sînt în măsură să dea şi individualul. Aceasta înseamnă că apare şi în real o formă de todetită, atunci cînd manifestările lui tind spre individualizare dar o ratează.

Poate că determinaţiile materiei se organizează într-o măsură mult mai mare în sensul generalului decît al individualului, rămînînd astfel în carenţă, cum pare a fi în cosmosul cel vast. Dar cu siguranţă asemenea neîmpliniri reapar sau se reflectă în om, în teoretizările sau în tentativele lui de creaţie. Vieţile oamenilor se pot organiza în sensuri generale care să nu se individualizeze în nimic (ca naturile eroice care n-au prilejul să facă acte de eroism), aşa cum, pe alt plan, omul poate construi, din determinaţiile realului şi ale gîndului, viziuni teoretice care să aibă o sigură consistenţă de ordin general, dar să nu ancoreze în nimic. Pe plan de creaţie, chiar, pot exista certe viziuni organizate, care să nu ducă la nici o operă. În Evul Mediu, o admirabilă matrice creatoare au oferit unele mituri şi teme de ordin general ce puteau duce la opere dramatice mari ; totul era pregătit spre a se obţine aşa-numitele, în termeni literari, „mistere", începînd cu determinaţiile cele mai variate (legendele christice) şi sfîrşind cu semnificaţia lor de ordin general ; dar substanţa misterelor nu şi-a găsit, dintr-un motiv istoric ori altul, realitatea individuală — creatorul şi opera — deşi se pretinde că atunci cînd „totul e pregătit" trebuie să apară şi aceştia.

Într-o privinţă, în creaţia artistică dar şi de alt soi a omului, se vede cît se poate de lămurit predispoziţia la todetită. Orice creaţie este, la început, tentativa de a ridica stări sufleteşti şi determinaţii exterioare la un sens ; de a-l cupla cu un sens general, în aşa fel încît stările şi determinaţiile să se poată concentra apoi, organizat, într-o întruchipare. Greutatea în primul moment, pentru un creator, este de a concepe sau „vedea"

sensuri generale care să-și poată subsuma o bogăție de determinații (de-a vedea în cîte un colț de natură un „peisaj", de pildă). A fost probabil greu și naturii să strîngă felurite manifestări de viață într-o varietate biologică și apoi să ridice varietățile, cum aminteam, la specii. Dar nu este acum o nouă greutate să împlînte speciile în indivizi ?

La fel i-a fost greu romancierului Balzac să vadă o Comedie Umană în personajele și întîmplările societății franceze de la începutul veacului al XIX-lea. Dar, după ce a reușit să perceapă acest sens general și a simțit astfel, cu o splendidă candoare, că este pe cale să devină un geniu, cum o spunea sorei sale, același Balzac își va fi dat seama că genialitatea nu constă în intuirea generalului gol, ci mai de grabă în implîntarea lui în realități și situații individuale. Dacă însă individualul rezistă ? I s-a întîmplat așa lui Balzac însuși. Înflăcărat de sensul general al Comediei Umane, el s-a simțit dator să dea socoteală de toată comunitatea franceză și să implînte acest sens în realitatea individuală a lumii țărănești din epoca sa ; și-a scris atunci romanele țărănești, care *nu i-au mai reușit*. Avea la îndemînă totul, în ce privește generalul, dar un „tode ti" îi lipsea. Cu sentimentul său artistic atît de sigur, va fi suferit, atunci, că nu reușește, și va fi fost încercat de o formă de todetită. Și dealtfel nu este todetita, adică zbuciumul de-a obține individualul (întruchiparea potrivită), tocmai maladia artiștilor ?

Artiști în felul lor sînt și vizionarii politici : le trebuie o întruchipare individuală a gîndului lor, și ei nu reușesc s-o obțină aproape niciodată, căci stau sub blestemul de-a trebui să încorporeze idei în plasma societății umane, care e atît de nesigură și neliniștită, nicidecum piatră, sunet sau cuvînt, ca la artiștii propriu-ziși. Suferința artistului este de aceea încă mai vie la ei, deopotrivă cînd sînt utopiști și cînd sînt realiști. Utopia statului platonician, utopiile politice ale Renașterii, constituțiile pe care le confecționează Rousseau pentru felurite stătulețe, sînt tot atîtea sfîșieri spirituale

încercate de om. Dacă exista, poate, o desfătare gratuită în a face construcţii teoretice, cîtă mizerie spirituală, în schimb, în imposibilitatea de-a edifica practic. Utopiştii pot rămîne la formele mai blajine ale todetitei, în timp ce vizionarii realişti intră în demonia „Posedaţilor" lui Dostoievski sau în furor-ul politic al reformatorilor neîmpăcaţi şi nemîngîiaţi, ce umplu paginile istoriei.

State întregi se pot ridica la generalitatea unei idei, pe care să nu fie în măsură a o realiza nici înăuntru, nici în afară. Astfel, în lipsa unei identităţi istorice, continentul nord-american s-a ridicat de la început, printr-o simplă *Constituţie*, la general ; şi-a dat singur un sens istoric, o idee, pe care nu reuşeşte bine, de vreo două veacuri, nici s-o întruchipeze cu-adevărat în vasta sa comunitate, nici s-o treacă altor comunităţi („modul de viaţă american"). În schimb, la alte comunităţi istorice, cum a fost în Roma imperială sau cum este în Franţa de astăzi, sensul general, adică ideea de civilizaţie şi de cultură, reuşesc atît de bine, înăuntru ca şi în afară, încît oricine se simte acasă acolo, totul devine cosmopolit (nu şi universal, într-un sens uman mai adînc), şi sensul intră astfel în disoluţie, prin pierderea individualului şi a oricărui suport istoric creator. Imperiul roman se descompunea, într-adevăr, prin cosmopolitism, cum pare a intra în disoluţie şi ceea ce s-ar putea numi : imperiul spiritual francez. Generalul transformat în simplă generalitate (valori de consum universal, civilizaţie potrivită oricui, cultură pe bază de desfătare, oricît rafinată) subminează şi dezagregă fiinţa istorică proprie.

Se pot aşadar pierde în „idee" şi popoarele, aşa cum se pierd indivizii, fără a mai putea regăsi buna întoarcere la individualul lor. O conştiinţă *teoretică* prea afirmată poate pustii comunităţi istorice de seamă, cum poate pustii culturi. Tendinţa culturii moderne către pozitivism şi exactitate, ca şi tendinţa artei contemporane către forme de artă abstractă, sînt solidare cu o anumită maturitate istorică la care s-a ajuns şi care,

în lumea de astăzi, ia cele două forme contrastante: luciditate teoretică a unui stat care nu exista încă, așa cum s-a întîmplat cu cel nord-american, și luciditatea rafinată a unor națiuni suprasaturate istoric. (Ce semnificativ că Revoluția franceză, aproape de un *capăt* istoric cum se dovedea, era solidară cu cea americană, iscată la un *început* istoric). Dar și istoricește și artisticește, carența este a individualului.

Istoria ca și arta, natura ca și insul, pot astfel sta sub carența individualului, prilejuind celui care contemplă lucrurile spectacolul unui neant mai subtil decît cel de destrămare, la care conduceau vicisitudinile generalului în cadrul catholitei. Dacă nu-și obținea generalul, atunci realitatea individuală se destrăma, pierzîndu-se în trecătorul și nimicnicia ei; dar dacă nu-și obține individualul, generalul rămîne liber și dă cu-adevărat un neant de suspendare a lucrurilor. Poate că „supa vitală“ de la originea vieții, despre care vorbesc unii biologi, va fi plutit multă vreme peste ape, fără ca ființele individuale să fie cu putință. Aceasta înseamnă că se obținuse o substanțialitate generală ca viața, așa cum poate s-a obținut și în alte zone cosmice, fără să se obțină și *realitățile* ei substanțiale. Tot astfel omul poate vedea cum i se organizează admirabil, în concepții, idealuri sau măcar în vise, determinațiile vieții; poate surprinde pe de altă parte cum manifestările haotice ale lumii s-ar putea împărtăși, în adîncul lor, de la natura generală a istoriei și legile ei, care să le dea întemeiere și siguranță; dar uneia și celeilalte le poate lipsi condensarea norului în ploaie reală. Totul rămîne fără nume, iar înțelepciunea tîrzie vede cum agitația lumii și tumultul ei creator rămîn într-un neant de suspendare.

Dacă naturile teoretice s-ar mulțumi să contemple urzirea neîncetată a lucrurilor în generalul din care ele nu mai coboară, sau dacă ar da curs liber exercițiului unei inteligențe cunoscătoare doar a *posibilelor*, atunci ar ocoli desigur maladia todetitei (deși ar cădea într-o alta, cum vom vedea cu spiritul contemplativ),

desfătîndu-se cu infinitatea calitativă a nuanțelor și delimitărilor generalului, în locul infinității cantitative a indivizilor și stărilor reale. Ca și frumosul, pe care „nu te mai saturi privindu-l", adevărul teoretic poate lua oricîte caractere și aspecte, fără ca acumularea lor să copleșească ochiul și mintea. Dar de cele mai multe ori naturile teoretice nu se mulțumesc cu *vidul* de realitate, ci pun în joc bogăția de posibile a generalului, tocmai spre a obține înscrierea lui în real. Individualul este aci, la todetită, doar în carență, nu e tăgăduit încă, așa cum va fi în cazul atodetiei. Va trebui întreg rafinamentul culturii pentru ca, ieșind din criza conștiinței teoretice, omul să treacă într-o alta, cea a conștiinței de contemplație. Cu o conștiință teoretică, doar, omul se îmbolnăvește să vadă nu numai cîtă rezistență este în real dar și cum își ridică el singur, cu perspectiva generalului în care s-a așezat, noi forme de hazard și necesitate, deosebite de cele pe care le vedea omul de știință, în particular un Monod, sub maladia spirituală a catholitei.

Căci nu are curs în lume numai hazardul care făcea ca unele determinații libere, de pildă cîteva procese de ordin chimic, să se prindă în generalitatea vieții și pînă la urmă într-un cod biologic. Se poate ivi și hazardul opus — trebuie spus, cu atîția alții — ca un cod gata constitut, o specie de pildă, în care așadar, ca fiind specie, determinațiile s-au prins într-un general, să nu reușească a-și afla natura individuală corespunzătoare. Nu se întîmplă oare așa tocmai în domeniul vieții ? Oricine, fără a fi biolog, poate înregistra faptul că, sub anumite schimbări fortuite (climaterice, geologice, ecologice) apar brusc în existență specii noi de vietăți, cărora nu codul și deci generalul le lipsea, ci condiția particulară de individualizare. Biologii ar fi poate datori să spună — dacă vor să filozofeze cît de cît, ca Monod și alții — cum existau acele specii fără de exemplare individuale și *cît de vast* poate fi un asemenea domeniu al realităților generale ce *nu* au și statut de realități individuale. La fel, istoricii ar trebui

să identifice, într-un fel, dacă nu prezența în orice caz probabilitatea reală, într-un anume ceas istoric, al acelor naturi generale umane care stau gata să izbucnească în sînul realității, în ceasul unei revoluții sau catastrofe istorice.

În această perspectivă, a unui hazard interesînd generalul, iar nu individualul, lumea întreagă, care apare ca o necesitate și pe care o studiem ca atare, devine perfect contingentă. Cîteva grade de căldură în plus ori în minus, o revoluție în plus sau în minus, și natura de pe Terra, ca și istoria ei, ar fi cu totul altele.

Se va spune : este vechea poveste a lui „ce ar fi fost dacă"... Dar nu, este *problema* lui „ce ar fi dacă ?" Este problema la care au sfîrșit știința și tehnica modernă care — s-a spus — nu se mai axează exclusiv pe „de ce?", ci pun în joc pe „de ce nu ?". De ce nu viziunea *aceasta* teoretică, obiectele acestea, natura aceasta, schimbată ? Și este, în definitiv, toată frămîntarea, pînă la maladia todetitei, a conștiinței teoretice — în chip direct înregistrată de oricine, la omul politic — care și ea gîndește cu „ce ar fi dacă" (nu cu : ce ar fi *fost*), sau care pune în joc pe „de ce nu așa", în loc să întîrzie în „de ce" (sau tocmai în prelungirea lui de ce). Dacă tot ce e real e contingent, atunci înseamnă că nu doar hazardul se preface în necesitate, cum vor unii oameni de știință, ci și necesitatea (generalul, teoria) poate deveni hazard, respectiv lot al realului.

În orice caz trebuie admis, împotriva viziunii obișnuite a hazardului și necesității, că este de conceput o alta și că atît hazard cît și necesitate au sens pentru *toți* termenii ontologici, nu numai pentru individual ci și pentru general și determinații. Rămînînd acum la hazardul individualului ce este proiectat în generalitate și cel nou, al generalului (coduri genetice, personalități ideale, sau legi, teorii, structuri) ce trece în realitatea existențelor individuale, înseamnă că acționează, în afara hazardului ce structurează și modelează, unul care fixează și „realizează" dinainte structuratul. Iar

corelat cu acest nou tip de hazard, ar trebui gîndit și un alt tip de necesitate, care nu mai seamănă cu necesitatea oarbă din primul caz, ci mai degrabă cu una stăpînă pe sine.

Este necesitatea pe care o resimte natura teoretică. Pendularea între hazard și necesitate face scandalul acestei naturi și maladia ei. Cum să lași nerealizat generalul pe care l-ai văzut în desăvîrșirea, bogăția și bunătatea lui ? Iar dacă el ține de necesitate, cum să se realizeze doar prin întîmplare ?

La nivel moral, situația aceasta intolerabilă, de a vedea legea și comandamentele realizîndu-se la întîmplare, este cea care produce indignarea, în inima fratelui supus și bine făptuitor, la întoarcerea fiului risipitor din lume. Acesta din urmă n-a făcut decît „ce-i place“, pe cînd el a făcut „ce trebuie“. Stăpîn fiind pe sensurile generale, pe legea familiei și a cetății, el și-a simțit tot timpul, față de celălalt, superioritatea de a face în același timp ce trebuie și ce-i place, căci își găsea satisfacția tocmai în împlinirea datoriei, adică în subordonarea a tot ce face la general. Dacă are și el un sens pentru libertate, este cel de a judeca, în spiritul și în orizontul legii. Cu judecata sa liberă, dar nu lipsită de criterii ultime, el a putut aprecia în ce măsură demersurile sale și ale celorlalți sînt în adecvație cu marile rînduieli prescrise. Sacrilegiul fiului risipitor i se pare acela de a-și fi luat libertatea față de lege, chiar. În acest sens, fratelui i se pare că nici nu mai merită ca acela să fie condamnat ; pedeapsa vine singură, și prima pedeapsă ce s-a abătut asupra fiului risipitor, a fost neașezarea (ca mai tîrziu cu Faust : „Ich bin der Unbehauste...“).

Poate că, date fiind scrupulele sale, nici el, fratele, n-a fost întotdeauna în perfectă ordine. Dar lucrurile stau cu totul altfel la el ; dacă și-a putut spune uneori singur că a greșit, el resimte totuși, în insatisfacția sa declarată, o ascunsă satisfacție, una de natură superioară, ca aceea de artist rămas deasupra operei sale, sau, pe alt plan, ca a demiurgului ce ar ști de lumi posibile

mai bune decît cea creată. Dar cum să accepți că o viață de dezordine, ca a fiului, poate conduce, sub simpla iertare a tatălui, la ordine ? Cel care ca fratele cunoaște generalul și legea, dinainte chiar de a le vedea în întruchipări individuale, nu mai poate admite că întîmplarea și arbitrarul vin să pună și ele ordine în lucruri. El nu poate decît suferi la ideea că ordinea n-a înlăturat cu totul întîmplarea. Înțelege perfect ca fiul risipitor să nu fie osîndit. Dar să fie chiar răsplătit pentru întoarcerea sa ?

Naturile teoretice din toate timpurile, dar mai ales cele moderne, favorizate cum sînt de o cunoaștere *obținută*, după ce au rătăcit prin natură și laboratoare ca niște fii rispitori ai culturii (căci ei n-au înțeles să rămînă la înțelepciunea religioasă și filozofică de acasă, ci s-au avîntat în largul lumii), au sfîrșit totuși prin a-și însuși ceva din spiritul moralizator și reformator al ursuzului frate rămas acasă. Ca și acestuia, nimic nu le place din cele ale lumii largi, pe care ei au frecventat-o în lung și în lat. Logicienilor și lingviștilor nu le plac limbile naturale, sociologilor nu le place istoria, ideologilor nu le place societatea civilă, geneticienilor nu le plac întotdeauna codurile genetice reale și se gîndesc să schimbe și soiurile de grîu și cele de oameni, în timp ce cosmonauților s-ar putea să nu le placă pînă la urmă nici pămîntul. Rațiunea devine, la toți aceștia, „raționalizare“, așa cum dealtfel întotdeauna generalul a încercat să pună pe lume realități adecvate perfecțiunii lui. Sub sensuri generale acreditate de cunoștințe pe care am reușit să le obținem, lumea devine astăzi una a laboratorului, a retortei, a transplantului, sau a sateliților artificiali și a colonizării omului în cosmos, devine una a planificării, dirijării și modelării destinelor umane.

Atunci izbucnește todetita. Activă întotdeauna în rîndul maladiilor spirituale încercate de om — ca izvorînd în trecut din conștiința *incoruptibilului* și a perfecțiunii supreme, în versiunea modernă, din constanța mai stinsă dar nespus mai rigidă a nevoii de

rigoare şi *exactitate*, iar în versiunea omului obişnuit sub conştiinţa *idealului* —, activă la omul luminat sub conştiinţa naturii *teoretice* din el, care deţine legi de incorporat în lume, todetita exaltă pe om, făcîndu-l să clatine realul. Aşază el mai bine lumea ? Se aşază mai bine pe sine ? Cu neîmplinirile sau împlinirile înjumătăţite unde l-a condus şi îl conduce pornirea sa, el are adesea surpriza de a vedea *inadecvaţia* în jurul său şi *fantomaticul* în tot ce face el, sau de a se vedea pe sine predat *statisticii*, laolaltă cu lucrurile.

Dar el iese din statistică în numele generalului la care s-a ridicat şi pe care, cu semeţia sa umană, îşi ia dreptul *să-l şi schimbe*, dacă generalul s-a dovedit nevrednic de realitate. Cine a ajuns la treapta generalului, aşadar cine a gustat din cele ce *nu* sînt, acela nu se mai împacă lesne cu cele ce sînt, oricîte greutăţi ar sta să înfrunte. Şi totul vine să arate că omul european, care a suferit şi creat atît de mult sub semnul catholitei, se pregăteşte să sufere şi să creeze sub cel al todetitei.

CAPITOLUL IV

HORETITĂ

„HORETITĂ", DE LA HOROS, „DETERMINAȚIE" în greaca veche ; vrea să denumească dereglarea determinațiilor pe care și le dau lucrurile și omul, o dereglare ce poate duce la precipitarea, dar și la încetinirea lor, pînă la extincțiune. Maladie însoțind fenomenele de voință, la om, în timp ce catholita era legată mai mult de sentiment iar todetita de inteligență și cunoaștere.

De horetită suferă, pe linia voinței, fie marii nerăbdători, fie dimpotrivă marii îndurători și gloata răbdătorilor lumii. Dacă dereglarea manifestărilor este pricinuită în primul rînd de voință, cu plusul și minusul ei, aceasta poate accelera ori decelera cursul lor. Pînă și ritmul manifestărilor istorice încearcă voința omului să-l schimbe, cu devenirea stimulată și devenirea încetinită ce poate aduce ea. De aceea horetita va apărea, mai mult decît primele două maladii, și la scară istorică. Dar atît la om cît și în istorie, poate lua fie o formă acută, fie una cronică.

1. *Horetita acută.* Dacă te gîndești la horetita insului uman — nu încă la cea a istoriei sau, poate mai mult, la cea a firii — îți vin întîi în minte marii nerăbdători, ca Don Quijote, de care aminteam, ca Faust pe planul lui, ca unele figuri reale din istoria culturii, un Nietzsche de pildă, și în orice caz ca profetul creat de el după chipul și asemănarea sa, Zarathustra. Dacă te gîndești la zei, îți vine în minte Luceafărul, închipuit de basmul și apoi de poetul nostru. Pe toți aceștia

îi încearcă maladia spirituală a neputinței de a-și da manifestări potrivite voinței lor.

Să începem cu poemul eminescian, în care, la fel de impresionantă ca maladia catholitei la Cătălina — aspirația ei către universul și sentimentul exilului ca rătăcire în lumină („coboară și viața-mi luminează") — este, combinată cu todetita, maladia horetitei la Luceafăr. Ba, în timp ce la fată maladivitatea nu urcă pînă la o formă de tragic, ci doar sporește ființa umană, înfrumusețîndu-i dragostea ei de pămînteană, la Luceafăr suferința are un caracter tragic. Căci există și un tragic al naturilor generale, ca Luceafărul, parcă un îndoit tragic : dincolo de cel de-a nu putea obține (decît „cu greu") o întruchipare individuală, așa cum cu greu vine din lumea sa Luceafărul, tragicul cel nou, *după ce* și-a obținut întruchiparea individuală, de-a nu putea obține și determinații — adică tocmai suferința horetitei.

S-ar spune că nu se poate vorbi de tragic al generalului, de vreme ce tragicul reprezintă o experiență de limită a *omului* ; ar reveni doar insului, sau colectivităților istorice bine individualizate. Dar generalul are din plin o versiune umană, anume „geniul", care-l încorporează, spre a vorbi cu romantismul bun și cu Eminescu. *Cel puțin* în versiunea geniului poate apărea un tragic, care nu mai este al persoanei, ci al naturii generale încorporate în ea. Un exemplu în acest sens îl dă tocmai Luceafărul, în care Eminescu vedea mărturisit drama și neputința geniului „de a ferici pe alții și de a se ferici pe sine".

Într-adevăr, ca natură generală Luceafărul nu se poate individualiza (suferind ca atare de todetită) ; sau reușește o clipă să se individualizeze, ba chiar de două ori, dar de fiecare dată este mai degrabă „un mort frumos cu ochii vii". Nu-și poate da determinații pămîntești, împletind deci todetita sa cu o horetită acută. Demiurgul îi va arăta că ar putea totuși căpăta unele determinații, dacă le-ar dori în consonanță cu natura lui generală ; numai că Luceafărul își dorește determi-

națiile iubirii *omenești*, care este firesc împletită cu dăruirea de sine și cu moartea, iar ceea ce este general nu poate intra în noaptea dăruirii individuale și a morții.

Nerăbdarea Luceafărului de a obține determinații pămîntești este, într-un fel, în simetrie cu cea a lui Faust, care vrea determinații suprapămîntești, între altele ridicarea pînă la Duhul Pămîntului. Cu aceeași precipitare care-l face pe Luceafăr să vrea și să ceară determinații individuale, pentru ființa lui generală, dorește Faust determinații ale generalului pentru ființa sa „genială". Dar Duhul Pămîntului îi curmă avîntul, așa cum Demiurgul îl curma pe al Luceafărului. Și la fel cum acesta se întoarce la limitația sa, rămînînd „nemuritor și rece", tot așa va rămîne Faust „muritor și rece", străin de orice determinație reală, neparticipînd decît cu posibilul pe care i-l conferă Mefisto, nu cu realul propriu, la tot ce i se întîmplă după întîlnirea cu Duhul. Atît la unul cît și la celălalt horetita ia forma critică a experienței ultime, care duce la extincțiunea spirituală.

Cu totul altfel, și anume în pozitivul și cu bogăția ei, se manifesta horetita la Don Quijote. Nerăbdarea lui de-a se realiza ca natură generală conduce efectiv la determinații, care, oricît nu ar împlini un destin individual real, sfîrșesc prin a fi edificatoare de mari sensuri. Față de real, totul este ca o geneză ratată. Este la fel ca în lumea vieții, unde de asemenea pare a se manifesta uneori o nerăbdare a generalurilor (a speciilor) de a pătrunde în realitate și unde, în arheologia biologiei, figurează specii, deopotrivă bine codificate pe plan general cît și atestate pe plan individual, ca speciile de saurieni, dar fără ca exemplarele individuale respective să-și poată da *determinații* prin care să reușească a subzista cu adevărat. Este o geneză ratată — dar e o geneză.

Este ceea ce arată, dincolo de Don Quijote dar întrucîtva sub semnul lui, cîteva naturi de realizatori. Omul vede bine că nu obține ordinea de la sine, prin

simpla acumulare de fapte la catholită; vede, la fel alteori, că n-o obține nici prin supunerea la marile rînduieli generale *date* și care, la urma urmelor, pot foarte bine să subziste strivind destinele individuale (todetită) în loc să le împlinească. Atunci omul de format mare, devenit conștient de prezența necesară a legii și a rînduielii generale în tot ce tinde să capete ființă, *preia el*, în chip activ, sensul acesta, asumîndu-și rolul de purtător și realizator al legii. „Sînt, pentru că am făcut ca o lege să se întrupeze în mine; mi-am conferit singur un sens de generalitate, sau l-am conferit unui domeniu de realitate ce stă sub puterile mele". Întocmai cum un cavaler medieval îmbracă o armură, adoptînd pe cont propriu un ideal justițiar și pornind în lume cu sentimentul unei investiri, pleci acum înarmat spre realizarea de sine. Dar iarăși, întocmai aceluia, poți să rămîi un simplu cavaler „rătăcitor", adică fără determinări și fapte sigure, dacă săvîrșești actul de violență de a întrupa cu orice chip legea. Există o *măsură* a generalurilor, care, oricît de fantomatice și evanescente ar fi, cer și ele, aproape ca organismele vii, o gestație, o adaptare la precaritatea realului în care se implîntă și un ceas favorabil al încorporării lor. Omul nu-și obține ființa proprie, nici nu aduce ordine în lume, cu simpla armură a generalului, ci doar cu *determinații* pe măsura acestuia.

Suferința horetitei, aci la forma acută, nu o dă în fond lipsa determinațiilor, ci natura lor de a fi simili-determinații, întocmai coifului de carton al lui Don Quijote, pe care acesta îl încearcă spre a vedea dacă e bun, găsește că nu este, dar îl decretează bun, pornind cu el spre acțiune și luptă. Pretutindeni, în partea I a cărții, unde tot ce se întîmplă stă sub semnul amăgirii de sine a lui Don Quijote, și apoi în partea a II-a, unde lucrurile stau sub semnul amăgirii de către ceilalți (ducele și ducesa), determinațiile sînt dereglate. Dar pentru că determinații *sînt*, chiar strîmbe și grotești, horetita sfîrșește prin a-și arăta, ca și celelalte maladii spirituale, fața ei bună.

Nietzsche a suferit şi el acut de o asemenea maladie. Am fi putut ilustra şi cu Fichte horetita unei conştiinţe filozofice, dar îl alegem pe Nietzsche. Se poate totuşi spune, cu ultima îndreptăţire, că aventura sa spirituală reprezintă un donquijotism ? În orice caz o formă tipică de horetită *este*, iscată şi la el sub semnul nerăbdării, ca la eroii invocaţi pînă acum. Donquijotesc la Nietzsche este caracterul prea sumar al mesajului său — sau ideea şi pathos-ul dionysiacului, tema supraomului înrudită cu demonia goetheană şi inferioară aceleia ca viziune, tema nevinovăţiei devenirii şi a eternei reîntoarceri, împrumutate limpede tot de la Goethe — un mesaj în numele căruia el îşi îngăduie să tăgăduiască şi să răstoarne, iluzoriu, aproape totul ; donquijotească este şi exaltarea lui de reformator, în golul spiritual al unui veac rafinat care, după indiferenţa strivitoare de la început, i-a primit şi aplaudat invectiva, în loc să se simtă zguduit de ea.

Dar intuiţiile sale în fenomenul de cultură şi cel moral sînt extraordinare, uneori, ca şi formulările sale, astfel încît maladia spirituală capătă la Nietzsche altă grandoare decît cea indirectă a lui Don Quijote. Numai că totul devine o formă de singularitate. El îşi dă, operă cu operă, tot felul de determinaţii teoretice care, cu gîndul lor pulverizat în aforisme, au rămas şi ele în pulberea bibliotecilor şi conştiinţelor, chiar dacă au făcut şi mai fac să tresară unele din acestea. Naturii sale generale, cu genialitatea ei reformatoare, i-ar fi trebuit şi alte manifestări decît operele. De la fiecare pagină şi gînd al său el a aşteptat totuşi un ecou zguduitor, dar cu „Ecce Homo“ s-a prăbuşit el însuşi în nedeterminatul nopţii spirituale.

Este adînc semnificativ, pentru maladia spirituală a lui Nietzsche, faptul că eroului în care s-a idealizat pe sine, lui Zarathustra, nu *i se întîmplă nimic* cînd coboară din munţi. În speţă, acesta nu are fapte şi nu-şi poate da determinaţii adecvate şi organizate, intrînd într-o cumplită formă de horetită. Îndărătul vorbelor, unele într-adevăr extraordinare, este o carenţă totală,

aproape incredibilă. Zarathustra coboară, după zece ani de retragere în munți, ca întrupare a unei vaste naturi generale, predicînd în gol și rătăcind în neștire. Nu are parte de nimic *necesar*: întîlnește un bătrîn care n-auzise că „Dumnezeu a murit", dă peste o gloată de oameni, are norocul ca dansatorul pe sîrmă să cadă, astfel încît să-i poată lua cadavrul în spinare, vede pe bufonul curții și groparii, apoi adoarme, se trezește, zărește un vultur cu șarpele încolăcit în jurul gîtului, cutreieră țări și popoare, își face discipoli, îi părăsește, se întoarce, întîlnește fata dansînd în pădure, un cocoșat, pe paznicul marii oboseli, doi regi, în fine, calcă peste un om și începe să alerge, dar nu mai întîlnește pe nimeni.

Puține descrieri ale horetitei, la nivel înalt, sînt atît de sugestive, în analele culturii, ca scenariul dramatic din „Așa grăit-a Zarathustra", sau, dacă se preferă, ca *lipsa* unui veritabil scenariu. Este probabil că nu numai profetului aceluia al supraomului, dar supraoamenilor lor înșile riscă să li se întîmple așa, dacă le-ar fi dat să apară pe lume.

Să trecem, cu Nietzsche, de la personalitățile exaltate sub duhul lor profetic, la istoria și la comunitățile cuprinse uneori și ele de exaltări. Așa cum se întîmplă profetului lor, se întîmplă „supraoamenilor" și la scară istorică : nu-și găsesc determinații potrivite. Aceleași seminții germanice despre care Nietzsche a spus lucrurile cele mai tulburătoare, sfîrșind cu : „Die Deutschen sind nichts, sie werden etwas", oferă stranii exemple de horetită la scară istorică.

S-ar putea astfel spune că Vikingii, care au făcut atîtea ctitorii în nordul Europei, au coborît pînă în Sicilia cu un sens istoric *închis*, pentru care n-au mai găsit determinații potrivite, căzînd astfel victime ale horetitei. În orice caz sub zbuciumul a ceva de ordinul horetitei au trăit semințiile și apoi ordinele religioase germanice pornite să facă ctitorii în Răsărit. Purtau cu ele, ultimele cel puțin, un sens general, în afara ideii religioase a timpului : o idee de civilizație, sortită să

ducă la burg și burghezie în spațiul lor de origine, ca și în cel colonizat. Dar ideea lor, care-și grăbea realizarea prin grupuri izolate, împlîntate în mijlocul altor popoare, nu găsea pentru ea *determinațiile* prin care să se armonizeze cu spațiul etnic și contextul istoric unde ctitoriile se împlîntau. Au răsădit orașe peste tot, chiar și în spațiul nostru, dar, după secole, urmașii cavalerilor colonizați în răsărit au plătit cu destrămarea comunităților create, primatul acordat de ei ideii și realizării precipitate a ideii. Dacă au favorizat istoria altora, comunitățile germanice de acolo nu au făcut ele istorie, ci au stăruit și supraviețuit, doar. Ceva din mizeria Spartei reapare, la scară mai joasă, aproape anonimă, în soarta acestor dîrji făptuitori în gol.

Căci poate Sparta dă exemplul tipic pentru nerăbdarea generalului și eșecul determinațiilor în consecință. Sensurile generale impuse comunității printr-o constituție, care nu era desigur numai a lui Lycurg, au putut modela secole de-a rîndul comunitatea în care s-au vroit întrupate. Cînd însă generalul se împlîntă direct în individual, determinațiile suferă. Așa s-a întîmplat cu poporul spartan, care a făcut istorie dar n-a *avut* istorie și n-a mai creat îndeajuns pe plan de cultură, pierzînd într-un sens pînă și conștiința hellenică. Un istoric care ar descrie Sparta (cînd nu-i este de-a dreptul ostil, ca Toynbee) nu poate obține „biografia“ comunității acesteia prea stabile, cu perechile ei de regi anonimi și cu succesiunea de fapte rămase la monotonia cîtorva idei despre educație și stat. Nu sînt determinații, sau ele sînt distorsionate. Horetita a devenit boală de stat, cu Sparta.

Iată astfel la unele popoare, ca și, în cazul cîtorva mari figuri plăzmuite sau ideale, forme clare de horetită, ivite sub semnul nerăbdării generalului. Manifestările unei asemenea boli spirituale erau și ele clare ; orbirea în fața realității („Ai fost orb toată viața“ îi spune lui Faust, la capăt, Grija), substituirea determinațiilor firești cu *simili-determinații*, ținînd de posibil, cu Faust, de imaginar și artificial la Don Quijote, de hipertrofia

voinței la Nietzsche, de profetismul gol și în gol la Zarathustra ; apoi *ctitoriile vane*, în cazul popoarelor superior rezolute, *spiritul spartan*, încordarea ca normă de viață, *ex-temporizarea*, anistoricitatea în plină istorie.

Numai că, același spirit al generalului care putea adopta, cu naturile de „supraoameni“ și cu popoarele ce se vor superioare, stilul nerăbdării, poate fi și răbdarea însăși ; poate să nu precipite destinele în manifestări flagrant dereglate, ci să le lase să-și vadă singure, sub masivitatea generalului de care ele sînt purtătoare, dereglarea. Este o altă formă de horetită, cea cronică să-i spunem.

2. *Horetita cronică.* Pentru caracterul cronic al maladiei acesteia spirituale — și numai una a determinațiilor, cu desfășurarea lor în timp, poate fi cronică — cel mai bun fundal îl dă cronicitatea însăși ; timpul. Ca și spațiul perfect, timpul absolut ne părea mai sus lipsit de ceva individual, de un „tode ti“, amîndouă oferind o imagine cosmică a todetitei. Dar, cînd coborîm de la ideea lor absolută la imaginea lor în real, timpul și spațiul sînt înregistrate ca împletite cu individualul și sugerează (ca și Luceafărul), mai degrabă decît carența individualului, pe cea, pînă la extincțiune, a determinațiilor. Căci în real, spațiul și timpul sînt tocmai principiile de „actualizare“ ; în ele, printr-un hic et nunc, se individualizează lucrurile și procesele. În spațiu și timp se întîmplă toate. Dar *lor* nu li se întîmplă nimic. Ele exprimă marea indiferență față de tot ce e determinare, orizontul gol și ritmicitatea goală, ca expansiunea unei unde care rămîne aceeași în răspîndirea ei monotonă.

Pe fundalul acesta al neîntîmplării de nimic, cu pura ei desfășurare, se înscriu formele de viețuire, în spirit, atinse de horetită cronică. „Nu se întîmplă nimic“, înseamnă : nu se întîmplă nimic semnificativ, nimic necesar și nimic sporitor, chiar dacă viața spiritului, sub generozitatea acestuia, poate face ca, din neantul

determinaţiilor ca la Don Quijote, să înflorească unele sensuri, pentru om.

Nu se întîmplă nimic în viaţa îngerilor, de pildă. Oricum ar fi ei concepuţi, chiar cu daimonii din viziunea antică, ei se ivesc şi subzistă sub semnul horetitei cronice. Este atît de mult general întrupat în fiinţa lor individuală încît aceasta nu mai poate căpăta determinaţiile proprii individualului şi rămîne să fie — cum s-a întîmplat în unele viziuni medievale — de la început generală, fiecare înger fiind cîte o specie. Omului îi e dat să se *ridice* la sensul general, pe cînd îngerul este închipuit ca fiind fixat în el ; cel mult are o blîndă legănare în sînul generalului, aşa cum avea daimonul antic ca intermediar între lumea de jos şi cea de sus, sau cum are îngerul creştin, ca „vestitor", după cum îl arată numele, de la o lume la alta. Nu are determinaţii, nici măcar de loc şi de timp, căci e pretutindeni şi fără vîrstă. Dealtfel, aşa şi închipuie folclorul românesc Raiul, regăsit după judecata de Apoi : vor fi toţi oamenii de aceeaşi vîrstă şi nu va fi aşezare, nici dragoste, nici cuvînt, ci „va fi tot o zi".

Fiinţei umane i-a fost dat să atingă ipostaza aceasta într-o versiune de care s-a vorbit adesea, în religiozitatea tîrzie şi rafinată, cum a fost cea a romantismului : în versiunea „sufletului frumos". I se pot întîmpla multe unui asemenea suflet nobil şi desprins de întinarea lumii, sau îşi poate da el singur oricîte determinări, dar toate sînt transfigurate de el în aşa fel încît încetează să aibă orice semnificaţii înnoitoare, pentru că sînt dinainte semnificate, de fiecare dată. În condiţia angelică în care s-a aşezat aci, generalul învăluie ca un duh bun toate manifestările, trecîndu-le într-o aceeaşi glorie şi lumină. Totul este „o zi", ca în viziunea folclorică a paradisului. Noaptea germinativă a determinaţiilor a făcut loc zilei. Dar în felul acesta ziua s-a prefăcut, la rîndul ei, într-o blîndă noapte, aşa cum simţi că se întîmplă cîteodată în „Mărturisirile unui suflet frumos", din opera lui Goethe. Într-o medicină

a spiritului, este pur şi simplu vorba de o formă de horetită cronică.

Să coborîm o treaptă mai jos, pe planul experienţei spirituale mai obişnuite a omului, şi vom întîlni, în cazul totuşi ales al celor ce şi-au impus singuri o ordine superioară, simptomele maladivităţii de acest tip. Odată întîlnită şi înţeleasă, ordinea generalului este greu de ocolit, cum i se întîmpla lui Augustin cu maniheismul la început, cu creştinismul apoi. Sub acţiunea acestei ordine, viaţa devine alta. Întrebarea este dacă nu devine atît de mult „alta", încît uneori să facă, din desfăşurările omului respectiv, ceva nepotrivit şi lui, şi ordinei pe care o invocă.

Este ca o nouă vîrstă a omului, după cea a rătăcirilor primei tinereţi, acum, cînd fapta lui devine responsabil angajată. Dar responsabilitatea nu e numai faţă de sine, ci şi faţă de generalul acceptat. Fapta omului trebuie acum să hotărască pînă şi de sensul general însuşi. Ce ar fi generalul, sau marile rînduieli, identificate într-un ceas mai matur, dacă nu ar duce la răspunderea realizării lor ? Iar astfel, purtător al legii, omul porneşte la tot felul de ctitorii, fără orbirea lui Don Quijote, dar ferm şi el. Îi trebuie numai determinaţii de viaţă potrivite, aşa cum Augustin îşi căuta, singur sau cu prietenii săi, în retragerea de la Cassiciacum, un conţinut nou de viaţă, pe măsura modelului religios pe care-l întîlnise şi adoptase. Iar toată problema acestui ceas, în care generalul este împlîntat direct în destine individuale, va fi să nu îngăduie ca determinaţiile ce vor urma să fie deformate de adversităţile lumii şi de nesiguranţele proprii.

Dar pot fi deformate şi prin *siguranţele* proprii. Se întîmplă omului, atunci, ca lui Augustin : retras din adversităţile lumii şi stăpîn pe sine, ca „sufletul frumos", el face nesemnificativă o viaţă prea apăsat semnificată. Experienţa lui Augustin împreună cu prietenii săi, ca atîtea „retrageri" în numele unei idei, ca atîtea falanstere şi comunităţi ideale, sfîrşesc adesea prin a duce la neadevărul propriului adevăr. De ce ? Pentru

că, tocmai, nu pot da omului determinații adevărate și pline; pentru că ideile acelea „nu încap" în viața reală venind prea de sus, sau dimpotrivă, rămîn sub ea. Biruința ideii în oameni riscă să deregleze și îmbolnăvească realul vieții lor. Cît despre ideea devenită „ideal", ea a fost întotdeauna o agresiune la adresa realului, care, odată înfrînt, trage după sine, în cenușa sa, idealul învingător.

Se cunoaște o vorbă, al cărei adevăr a fost adesea resimțit: „tristețea de după victorie". Vorba aceasta este mult grăitoare pentru că exprimă ivirea, aproape inevitabilă, a unei maladii spirituale, horetita însăși. Victoria ar trebui să deschidă către o bogăție de noi determinări, care să fie și ele în biruință față de determinațiile vechi. Dar pentru aceasta ar fi necesară o altă victorie, în vederea căreia învingătorul nu se pregătise și pe măsura căreia nu poate fi: este pe de o parte victoria asupra acelei inerții care face ca vechile determinații („omul de totdeauna") să-și prelungească viața în chiar triumful celui ce l-a biruit; pe de alta ar trebui să fie victoria asupra brutalității și caracterului sumar al adevărului celui nou, nepetrecut încă prin realitate și venind peste ea cu toată grosolănia generalului. „Tristețea de după victorie" exprimă teama nelămurită că lumea va rămîne aceeași, sau că tot ce ar încerca s-o schimbe ar transforma-o în nelume. Ce determinații pot să-și facă ivirea, în așa fel încît să fie pe măsura generalului în numele căruia s-a dat și s-a cîștigat lupta? A doua zi toate încep să arate trist.

Trebuie să fi fost grozav de apăsătoare — spre a trece la altă figură istorică — horetita sub care va fi trăit un Ludovic al XIV-lea. Cînd un om, fie el și rege, spune: „Statul sînt eu", atunci el preia de-a dreptul generalul în destinul său individual și pretinde să dea, pentru lumea înconjurătoare și sine, determinațiile ce se cuvin. Poate că în primii ani de domnie, turmentat încă de tinerețe, de unele victorii militare și de investirea sa de sine, își va fi închipuit efectiv — ori-

cîtă dezordine era în viața sa intimă — că edifică ceva, odată cu fiecare cuvînt, că aduce ordine cu fiecare gest, așa cum i se spunea regelui din „Faust II“ că înalță palate cu fiecare pas al lui de-a lungul împărăției, îmbogățită subit cu bancnote fără acoperire. Dar experiența anilor maturității trebuie să-i fi dat sentimentul că nu tot ce făcea el putea fi semnificativ, și că nu orice gest regal era memorabil și edificator, deși *ar fi trebuit să fie așa*, de vreme ce *el* era instanța generală. Bietul rege al Franței se va fi prins în cursă singur; căci sau era cu adevărat statuar, sau trebuia să mistifice, tot timpul. Poate că plictisul care s-a instaurat la Versailles după 1680 și despre care fac mențiune mulți contemporani, se datora mai puțin îmbătrînirii regelui, sau austerei doamne de Maintenon și influenței bisericii catolice, cît maladiei spirituale a horetitei de care începea să sufere Suveranul. Căci nu se putea ca el să nu fi fost limpede încercat de horetită, în fața atîtor determinații nesigure, artificiale, vane, unele neacreditate sincer nici de cei ce le primeau supus ca valabile, altele despre care suveranul singur, ca agent al generalului, își va fi dat seama că nu vor fi acreditate de timp. Și ce straniu joc de horetite confruntate se va fi petrecut, la un moment dat, în Franța aceea „clasică“, atunci cînd determinațiile partidei regelui se înfruntau cu cele în gol ale partidei moștenitorului (ce avea să moară înaintea lui), fiecare lanț de manifestări și demersuri stînd gata să determine, într-un fel, și să oblige lumea franceză, istoria ei și istoria Europei, dar în același timp gata să se desfacă, rupîndu-se inel cu inel, dacă întîmplarea morții și a vieții scotea din joc pe unul sau pe altul dintre cei care, în clipa aceea, întruchipau „generalul“.

Putem trece fără soluție de continuitate de la horetita aceasta a regilor la cea comună a eroilor de dragoste, de pildă, binecuvîntați de viață, biruitori asupra adversităților și ei, cărora li se deschide înainte fericirea intrării în ordinea generală a căsniciei. Puțini creatori au avut cruzimea, aliată cu imprudența ar-

tistică, de a pătrunde în amănuntele tipului de horetită care-i încearcă prea adesea pe asemenea eroi căsătoriți. Doar un Tolstoi își ia riscurile să ne descrie, într-o pagină de epilog la „Război și pace", o Natașa puțin îngrășată, supărător de tiranică față de Pierre și lipsită de grație în atașamentul ei față de copii ; dar nici lui nu-i reușește, pe plan artistic, descrierea. Nu-și dădea bine seama, poate, că în loc să prelungească o fericire începea să descrie o maladie.

Poate că, mai expresivă pentru maladie decît această prea comună experiență spirituală a vieții, ar fi situația ce se deschide lui Pygmalion după creația, atît de fericită în ea însăși ca și pentru el, a Galateei. Zeii i-au dat binecuvîntarea lor, însuflețind-o și hărăzindu-i-o pentru viață. Dar ce se întîmplă *după* aceea ? ce determinații firești și vii, îmbogățitoare pentru Pygmalion, se mai pot ivi ? Nu e vorba nici o clipă de horetita banală a unei simple căsnicii. Este în joc, în schimb, ceva din maladia spirituală a artistului care s-a dăruit unei *singure* opere și a putut crede că își rezolvă destinul în ea.

Într-adevăr, iubim aceea ce putem modela ; iubim făptura mîinilor noastre. Dar ce iubire curioasă este și aceasta. Știi acum bine, după ce ai început creația, că nu iubești ființa sau lucrul pe care le modelezi, decît pentru că iubești ideea pe care ai pus-o în ele, generalul. Numai că, nici generalul nu-l iubești ca mai-nainte, în speță ca toți oamenii, pentru că vine să-ți preia în ordinea lui determinațiile și demersurile — nevoia de joc, nevoia de vis, nevoia de faptă — ci îl iubești răsturnat, pentru că *nu* este gata făcut, nici sigur pe el, pentru că te solicită el, generalul, să-l încorporezi în lucruri, ca să se determine și el, să se mlădieze după real și, poate, să se definească în fine. Iubești așadar ceea ce *se face*, mai degrabă decît ce este. Întîi iubeai, ca om, determinații libere („să plutim, să visăm"), apoi puteai iubi generalul în care se lasă prinse determinațiile ; o a treia iubire te poartă acum către *lucrările* generalului în sînul realității, în

individual. Iubeşti oamenii şi lucrurile în care se exercită o acţiune a generalului. Pendulezi astfel între fiinţele reale şi fundalul lor de idealitate, pînă ce-ţi dai seama că, în felul acesta, deformezi fiinţele reale prin sensurile cu care le încarci, şi deformezi totodată sensurile prin întrupările singulare pe care le dai. Căci acum, Galateea ar fi cea care să reţină pentru ea toată idealitatea artistului. Dar ce conţinut de determinaţii poate purta cu ea o *singură* operă, spre a împlini o conştiinţă de artist ? Ar fi un neadevăr al gîndului şi o mutilare a lui. Nici un creator nu poate pune creaţia obţinută deasupra creativităţii. Dacă e artist adevărat, Pygmalion cere zeilor să readucă pe Galateea la marmură.

Pygmalion e blestemat să fie în suferinţă, de vreme ce a făcut imprudenţa să creadă atît de mult într-o operă de-a sa. O singură creaţie nu-i poate oferi determinaţii la nesfîrşit, dar el şi-a îngropat viziunea într-o singură creaţie. O Galatee vie n-ar mai avea de fel graţie, căci ar fi copleşită de partea ei de general. Este un blestem al creaţiei, cum e un impas al fiinţei, acela de a strivi uneori individualul, prin sensul general pe care-l încorporează în el. Poate că de aceea, în ceasul lor cel mare, religiile nu reuşesc să dea opere de artă mari (decît arhitectonice, unde generalul nu se exprimă direct) : încărcătura lor de generalitate este prea apăsătoare asupra destinelor şi realităţilor în care se încorporează. Dar iarăşi, tocmai de aceea religiile din trecut au putut duce la creaţii artistice mari, ori de cîte ori credinţa *slăbea*, ca la grecii de după veacul al V-lea, sau în Renaştere ; sensurile lor generale deveneau atunci suportabile, pentru realităţile individuale (ce limpede se vede acest lucru în pictura religioasă a Renaşterii laice), lăsîndu-le pe acestea libere să se exprime, ba chiar oferindu-le un conţinut de manifestare, prin generalul pe care-l încorporau. Bach n-ar fi putut apărea într-un ceas de religiozitate tiranică. Artiştii au nevoie de un general crepuscular.

De la îngeri pînă la artiști, trecînd prin oameni obișnuiți și regi, toți pot suferi de horetită cronică, atunci cînd impactul generalului este prea mare. Dar li se întîmplă și popoarelor așa, chiar și altora decît cele pe care le vedeam pătimind sub o horetită acută. Astfel se poate spune că pentru popoarele arabe, mahomedanismul a reprezentat o blocare a ființei lor istorice, nemaiîngăduindu-le, după un început care părea strălucit și putea eclipsa cu Maurii lumea europeană, să-și dea determinațiile potrivite unei vieți istorice pline. Semințiilor turcești, pe de altă parte, care poate de la început n-aveau mari vocații creatoare, mahomedanismul nu le-a mai lăsat decît capacitatea goală de a cuceri și stăpîni, fără un conținut propriu de civilizație și cultură.

Dacă în forma ei *acută* horetita acuza o genială orbire de sine, precipitarea determinațiilor, substituire a celor reale printr-altele doar posibile, imaginare, artificiale, de falsă plinătate, iar pe plan istoric manifesta creativitate în gol, stăruință îndîrjită, spirit spartan, anistorism, acum cu horetita *cronică* și-au făcut ivirea determinațiile staționare sau gata semnificate și nesporitoare, o superioară melancolie, tristețea de după victorie, acedia, neîncrederea în sine, resemnarea totuși activă, sau sentimentul plictisului și al mutilării prin absolut. Nu se poate ieși, ca om, de aci și totuși nu se poate rămîne aci. Cu fiecare maladie spirituală identificată, omul își întîlnește zidul și plînge la el, ca poporul lui Izrael. Sau încearcă să meargă mai departe, cu zid cu tot.

CAPITOLUL V

AHORETIE

ACUM ÎNCEP MALADIILE LUCIDITĂŢII. Momente de luciditate apăreau şi pînă acum : omul putea şti că nu este în ordine fie cu generalul, fie cu individualul, fie cu determinaţiile. Dar el nu se îmbolnăvea *singur* prin refuzul unora dintre ele. Acum le înfruntă rînd pe rînd şi crede, uneori pe drept, în pozitivul refuzului, închipuindu-şi că sporeşte spiritul prin el, aşa cum pierderea unei sarcini electrice dă, în lumea materiei, ioni pozitivi. Luciditatea — care în definitiv este şi ea constitutivă omului — i-a devenit astfel izvor de dereglare a vieţii sale.

Ahoretia denumeşte refuzul, respectiv renunţarea, mai atenuată ori mai categorică, de a avea horoi, determinaţii. Ilustrarea pe care o oferea piesa lui Beckett, „Aşteptîndu-l pe Godot", reprezenta forma exasperată a ahoretiei, refuzul categoric şi total al determinaţiilor. Un alt exemplu, solidar cu acesta, era cel al experienţei hippie, expresie a exasperării (dar una joasă) şi ea. Dar dacă ahoretia pare oarecum stranie, în civilizaţia spiritului deschis *activ* care este cea europeană, ea se dovedeşte în schimb acasă în concepţia şi spiritualitatea indiană, unde monumentul literar corespunzător nu mai este o simplă operă dramatică, nici o experienţă excentrică şi juvenilă ca hippismul, ci o extraordinară epopee, stînd în miezul culturii respective, ca „Bhagavad Gita", unde experienţa spirituală de refuz a determinaţiilor nu a mai luat forma unei excentricităţi, ci pe cea a unei tendinţe superior lucide de retragere din lume, consfinţită acolo *la scară istorică.*

Eroul „Bhagavad Gitei", Arjuna, este oşteanul care refuză să lupte, s-a putut spune. „La ce este bună domnia, o Govinda, la ce ne sînt bune lucrurile sau [chiar] viaţa ?" se întreabă el. Zeul îi arată că trebuie să lupte, căci aşa îi cere legea, dar adaugă şi el că fapta este mai prejos de Yoga cunoaşterii. Atunci de ce să dea lupta ? stăruie Arjuna. La care Zeul spune că tot ce i se cere este să fie desprins de luptă şi să nu dorească roadele ei. Trebuie să vezi în faptă „nefăptuirea". Însă „eşti legat de fapta născută din firea ta, o fiu al lui Kunti ; ceea ce, din cauza tulburării minţii, nu doreşti să făptuieşti, vei făptui singur" *.

Sub această tulburare a minţii de a nu făptui, sau de a nu vroi să-ţi dai determinaţii lumeşti, pare a sta orice conştiinţă superioară în lumea indiană. Iar ceea ce este totuşi straniu şi în cultura ei, pentru cel ce o priveşte din afară cel puţin, este că acolo zeii îşi dau tot felul de determinaţii, într-o nemaiîntîlnită proliferare a lor, una ca de junglă, în timp ce omul şi le refuză. S-ar putea spune că zeii indieni, cu atîtea chipuri, manifestări şi nume încît nu mai pot fi controlate nici de imaginaţie, suferă de horetită, în timp ce oamenii suferă de ahoretie.

Într-adevăr, faţă de varietatea întruchipărilor şi mijloacelor pe care le pune acolo în joc lumea cerească, cea omenească tinde să stingă sau să controleze şi domine orice demers trupesc şi orice reacţie spontană a spiritului. Nicăieri altundeva ca în lumea indiană nu se putea pune în joc un mijloc de *acţiune* de speţa celui ce a fost „rezistenţa pasivă". Miracolul ahoretiei, ca al oricărei maladii spirituale dealtfel, este că a obţinut pozitivul chiar în forma extremă a negativului, sau acţiunea eficace prin totală pasivitate. Şi iarăşi, faţă de zeii care nu încetează să-şi dea noi întrupări şi jubilează reîntrupîndu-se, cu polisomatia lor, omul indian este învăţat că lanţul reîncarnărilor reprezintă un

* *Bhagavad Gita*, în vol. *Filosofia indiană în texte*, Editura ştiinţifică, 1971, trad. Sergiu Al. George.

blestem și că sinele nostru, care nu-și dorește decît liniștea în sînul celui vast, devine „sinele înnebunit“ sub neîncetata lui întrupare. Nicăieri deci mai bine decît în dubla viziune indiană nu se vădește contrastul dintre horetită și ahoretie. Am fi putut ilustra perfect horetita (cea acută) cu dezlănțuirea determinațiilor la zeitățile indiene, dacă pentru lumea respectivă n-ar fi fost încă mai caracteristică *ahoretia*, în cazul societății istorice și a insului. Dar contrastul dintre refuzul ontologic în real al omului și nesațul ontologic, tot în real, al zeului spune probabil și el ceva despre această lume indiană a tuturor contrastelor. Poate că generalul ei, Brahma, este atît de vast — spre deosebire de un Iehova și Allah — încît față de el omul și societatea nu mai înseamnă nimic, iar zeii în schimb înseamnă orice.

Este însă cu totul altceva să *vrei* să ai determinații ca în horetită și să *nu* le capeți pe cele adecvate, față de *refuzul* lor. Ahoreticul refuză determinațiile în numele generalului, căruia individualul trebuie să i se integreze total, topindu-se în el „ca o statuie de sare“, ar spune gîndirea indiană. Cînd generalul era proiectat de-a dreptul asupra individualului, prin care el se „realiza“, apăreau : precipitarea determinațiilor și orbirea, în cazul horetitei acute, tristețea de după victorie, în cazul celei cronice. Acum, în cazul ahoretiei, cînd mai degrabă *individualul* se realizează prin general, apar : luciditatea și nu orbirea, bucuria înfrîngerii și nu tristețea biruinței. Așa s-a întîmplat cu Stoicii, singurii alături de asceți, în cultura europeană, care pot aminti direct de lumea indiană.

Stoicismul face nemijlocit racordul între rațiunea individuală și cea universală. „Ai ființat ca o parte a unui tot. Te vei resorbi în ființa care te-a produs“, spune împăratul Marc Aurel, după ce sclavul Epictet spusese : „Amintește-ți că ești actor într-o dramă pe care autorul a făcut-o după voința sa“. Stoicul nu are deci nevoie de intermedierea determinațiilor spre

a se ridica la general, în numele căruia el chiar le refuză. Cel dintîi mai spunea: „Omul are o mare putere la îndemînă, aceea de a nu face nimic altceva decît stă să încuviinţeze Zeul." Sau: „Înlătură de la tine tot restul şi nu te mai îngriji decît de aceste cîteva lucruri". Sau încă: „Nici o privire, oricît de fugară, la nimic altceva decît la dreapta raţiune". Nu ai nimic de făcut decît să consimţi în afară — chiar dacă eşti cerşetor — şi să triumfi înăuntru, ridicîndu-te, cu înţelesul generalului, deasupra a tot ce se petrece în lume şi cu tine. Trebuie să deprinzi indiferenţa. „Dacă-ţi îmbrăţişezi copilul sau soţia — cugetă Epictet în cruzimea indiferenţei — spune-ţi că îmbrăţişezi o fiinţă umană, aşa încît de se vor stinge, tu să rămîi netulburat". În ce te priveşte pe tine ca om „socoteşte-te ca o fiinţă pe moarte; dispreţuieşte-ţi trupul", şi fă astfel încît „partea din sufletul tău ce porunceşte şi domină în tine, să rămînă nemişcată faţă de orice mişcare trupească"; iar în ce priveşte lumea, „nu te mira de nimic, nu tresări la nimic", spune toate acestea Marc Aurel. Cel care s-a ridicat la înţelesul întregului, nu are nici măcar a rosti multe cuvinte: cîteva aforisme ajung. Dar aforismele nu sînt cele explozive, ale unui Nietzsche de mai tîrziu, ci cugetările înţelepciunii, care nu vrea să schimbe lumea, ci doar să intre în ordinea ei mai adîncă. „Tu nu eşti decît o imagine, ce nu reprezintă nicidecum realitatea", spune tot Epictet. Într-o asemenea ultimă aşezare a gîndului, nici măcar determinaţiile culturii şi ale filozofării prea adîncite nu merită să ţi le dai: „Dacă nu mi-am pierdut timpul, mărturiseşte împăratul Marc Aurel, cu studierea scriitorilor, cu dezlegarea silogismelor sau cu cercetarea tainelor cereşti, o datorez zeilor." Ahoretia este aproape totală în cazul stoicilor.

Tot zeii, sau de astă dată Dumnezeul unei religii sigure pe ea, aveau să ducă la extraordinara formă de ahoretie a asceţilor creştini orientali. Nici un fel de determinaţii lumeşti nu mai sînt în joc acum. Stoicii încă mai păstrau o formă de refugiu în *mijlocul* lumii

și cu împlinirea rolului în care fuseseră distribuiți de către Dramaturg. Acum, cu asceții, refuzul este și exterior, ahoretia devenind absolută, iar dacă înăuntru mai sînt determinații conștiente, ba chiar adevărate lupte cu tulburările cugetului propriu sau cu ispitirile Celuilalt, tot ce se întîmplă în suflete țintește către o formă de împlinire, care la limită să ducă la totala desființare a determinațiilor, prin contopirea cu natura generală și prin extaz.

Nu vom întîrzia asupra naturilor extatice, care sînt capătul de drum al celor ascetice și se înscriu din plin pe registrul ahoretiei. „Era lumină și limpezime în inima mea, dar nu puteam vedea nici culoare nici făptură", spune un extatic oriental din veacul al XVII-lea, arătînd că pînă și determinațiile cele mai de rînd, culorile și formele lucrurilor, trebuie să dispară, în gloria extazului. Vom putea trece însă, prin extatici, de la lumile de excepție, ca lumea indiană, de la doctrinele de excepție, ca aceea stoică și manifestările religioase extreme, ca acelea ascetice, la omul obișnuit, care și el cade, mai mult decît s-ar crede la început, în forme de ahoretie, asemănătoare celor de mai sus.

S-ar putea spune că un echivalent al raptului extatic există pînă și în natură, regăsindu-se astfel în real un fundal ontologic al ahoretiei extreme. Trebuie să apară, în anorganic și organic, o situație de ordinul „raptului". Un asemenea proces ca și instantaneu, pe care ființa umană îl înregistrează odată cu pierderea ei extatică în ceva general (ca în extazul estetic, de pildă) reprezintă absorbirea directă, de către o natură mai generală, a individualului. Poți închipui deci, pe urmele celor ce scriu oamenii de știință, nu numai substanțe care smulg și atrag în organizația lor particulele altora, electroni de pildă ; nu numai corpuri cosmice care prind în orbita lor alte corpuri, cum s-a spus că ar fi prins Pămîntul corpul Lunei, dar și substanțe sau corpuri în care altele, integrate fiind cu totul, cu extincțiunea determinațiilor lor specifice, sînt astfel pur și simplu ahoretizate. În definitiv, orice „asimilare" obținută (mîncatul, despre

care gîndirea indiană vorbește atît de adînc) integrează într-o realitate cu generalitate mai sigură unele naturi individuale, care-i pot fi necesare spre a se deschide, doar ea, către noi determinații, în cazul că nici ea nu rămîne, ca natura anorganică, în letargia generalității ei. Cu asemenea integrări, realitatea autoriză procese revoluționare fecunde, în locul lentelor transformări, prin acumulare treptată de determinații.

Această bună precipitare către ființă (sau adevăr) se întîlnește totuși mai ales la om, de pildă în asalturile date adevărului de către cunoaștere, ori de cîte ori demersurile „inductive" (ce nu-și mai caută dinainte justificare logică, ci se produc, pur și simplu) trimit gîndirea spre general, pe modelul a ceea ce s-ar putea numi o integrantă ontologică. Însă la om, încă mai semnificativ, pe această linie, decît demersul cunoașterii, este un altul : cel al iubirii.

Cînd se văd siliți să spună ceva despre „raptul" lor, extaticii nu pot vorbi decît în termeni de iubire. Pot fi, dealtfel, mai multe feluri de iubire (am spune șase feluri, pe linia maladiilor spiritului), dar în toate ceea ce este cu adevărat iubit se dovedește pînă la urmă a fi generalul. „Orice dragoste adevărată este dragoste de Dumnezeu" spunea Max Scheler, și într-un sens laic pare a fi avut perfectă dreptate : iubim în fond doar generalul, de n-ar fi decît, la nivelul cel mai de jos cum s-a spus, că nu iubim ființa frumoasă pentru ea însăși ci în interesul speciei, al generalului. Dar cînd intervine luciditatea, cum este cazul în maladia spirituală pe care o cercetăm acum, așadar cînd sîntem conștienți că iubim generalul însuși, în ființa ori realitatea individuală îndrăgită, atunci, chiar dacă nu intrăm în contemplativitatea extazului, sîntem cuprinși de ahoretie. Ce mai înseamnă într-adevăr determinațiile noastre individuale, iubirea *noastră* ca atare, în fața generalului ? Iar dacă acesta ne îndeamnă să ne dăm unele noi determinații, pe măsura *lui*, ele vor cădea degrabă în monotonia determinațiilor stoice, sau ascetice, sau angelice, adică vor sta sub semnul ahoretiei.

Căci, spre deosebire de naturile angelice, care sînt de-a dreptul în ordinea stabilită, noi vom fi intrat în ordine printr-un act de luciditate care, cu extincţiunea voluntară a determinaţiilor libere, înseamnă efectiv pentru om o formă de ahoretie.

Iubirea însăşi, dealtfel, în oricare formă a ei, are ceva ahoretic şi aproape ascetic în ea : este un refuz al lumii, spre a prefera o singură făptură a ei, în fericirea căreia vor încăpea tot mai puţine determinaţii noi, pînă la cea mai banală formă de lumească ahoretie : plictisul. Însuşi plictisul superior, cel aşa-numit metafizic, nu pare a fi decît o iubire prea bine satisfăcută : iubirea de luciditatea goală, ca în limpezimea de care vorbea extaticul oriental, şi în care nu mai vedem nici culorile, nici făpturile, aşa cum marele dezabuzat al plictisului metafizic nu mai percepe înţelesurile şi miracolul lumii.

Dacă iubirea poate crea, pe registrul obişnuit uman, un bun teren, ba chiar un exemplu pentru maladia ahoretiei, va trebui să se întîmple aşa cu spectrul ei pe banda culturii, cu poezia lirică, în definitiv poezia însăşi. În particular, s-ar putea regăsi în poezie cele două modalităţi arhetipale puse în joc de ahoretie : asceza şi extazul. Poezia este, întîi, o asceză la propriu, „un exerciţiu" al cugetului şi inimii, dar este şi în sens larg una, în speţă o asceză a cuvîntului, prin renunţările la care acesta este supus. Este renunţarea la funcţia de comunicare imediată a cuvîntului, să spunem la proza d-lui Jourdain ; dar este şi renunţarea la funcţia de comunicare superioară, prin argument şi justificare logică, renunţare la funcţia de cunoaştere raţională a cuvîntului, a logosului ; la funcţia lui de istorisire, la epică, de vreme ce sîntem în poezia lirică ; renunţare la funcţia lui de persuasiune asupra oamenilor şi — cu poezia modernă cel puţin — de înstăpînire magică asupra realităţii. Cu atîtea renunţări, care sînt pentru cuvînt ca şi o desprindere a lui de lume şi determinaţiile ei, poezia vrea să facă din cuvînt o nudă biruinţă în contemplativ. Cuvîntul în el însuşi — ca sfîntul

Simion gol, pe un stîlp de piatră —, dincolo de orice determinații ale vorbirii, cu exercițiul său pur și deschiderea sa semantică, în sintaxa contextului, către un semantism mai pur, al ideii, sau emoției, sau valorii, la extazul cărora el vrea să trimită, *acesta* pare a fi cuvîntul poeziei lirice și odată cu el substanța ei. În ahoretia la care conduce ea, cîte admirabile reușite nu pot fi ! Dar ahoretie este, dacă n-ar fi decît pentru că emoția cuvîntului poetic este atît de apropiată de emoția tăcerii, la care uneori ajunge și contemplația filozofică.

Am trecut, în expunerea cazurilor tipice de ahoretie, de la asceză și extaz la iubire, și de la aceasta la poezie. Va părea oare mai puțin justificată trecerea de la poezie la matematici ? Dar nu numai că apropierea s-a făcut, în repetate rînduri ; nu numai că matematicile pot avea ceva „contemplativ" în ele, cum se poate vedea la matematicieni ca Euler, cu ecuația lui în care rezuma lumea, sau cum o trădau, mai aproape de noi, un Wittgenstein, chiar un Russell ; — ci, dacă e vorba să privim lucrurile din perspectiva ahoretiei, atunci matematicile ni se oferă de la sine. Fără să invocăm marile exemple de ahoretie matematică — unul din ele sortit să împace trecerea de aci a matematicilor în rînd cu demersurile religioase, atît de opuse lor pe alte planuri — anume exemplul pe care-l dă Platon, atunci cînd spune că Zeul, ahoretic prin excelență, își dă un fel de determinații, care să nu fie cu adevărat unele (căci ar ieși din puritatea și egalitatea sa), anume făcînd geometrie ; fără deci a recurge la asemenea ilustrări, vom spune că matematicile trebuie invocate aci mai mult decît orice altă aventură umană, tocmai spre a se putea pune în lumină prezența și acțiunea ahoretiei *în lumea modernă*.

Nu sînt matematicile o adevărată asceză a cunoașterii ? Într-un sens lărgit al ascezei (care regăsește izbitor sensul originar de „exercițiu", evident în matematici), ele sînt o asceză a gîndului cunoscător, așa cum poezia era una a gîndului cuvîntător. Cu ele, cugetul

refuză să *cunoască* orice domeniu de realitate, se desprinde voluntar de toate determinaţiile realului şi pleacă în pustie, devenind un fel de „stilist“ şi el, ca sfîntul Simion, suspendat cum stă, pe coloana îngustă a cîtorva postulate şi axiome. Puritatea ahoretică a matematicianului — care nu numai că renunţă iniţial la orice determinaţii ale realului, dar se mîndreşte că nu regăseşte vreunele în exerciţiul lui, după vorba lui Russell cum că matematicianul nu ştie despre ce vorbeşte şi *dacă* vorbeşte despre ceva — ar fi reprezentat un scandal, pentru cultura umană, şi ar fi apărut un joc gol, căci nu pare pusă în slujba a nimic, ca alte „retrageri din lume“ (pentru Pascal, geniu matematic el însuşi, matematicile sînt încă un joc, iar nu o activitate serioasă, potrivit cu ce scrie el lui Desargues), dacă din puritatea exerciţiului matematic n-ar fi rezultat, spre deosebire de asceză, care se pretindea în slujba lumii părăsite, o neaşteptată şi fantastică regăsire a lumii. Este aci una din cele mai surprinzătoare lecţii ale spiritului, cu maladiile lui, în ce priveşte virtuţile refuzului şi ale ahoretiei în particular. Din toată această asceză a gîndului cunoscător, cu matematicile, a ieşit mai mult decît o biruinţă a cunoaşterii ; a ieşit, prin tehnică, o demiurgie creatoare care, la fel cu biruinţa cunoaşterii, te fac să crezi că Platon avea dreptate să spună că Dumnezeu geometrizează, dar de astă dată altfel decît în sensul că ar afla pe această cale un expedient spre a nu se plictisi.

Şi totuşi, ceva de ordinul ahoretiei iniţiale a rămas chiar în cele două nesperate reuşite ale matematicilor, cunoaşterea şi tehnica. Să nu vorbim pe larg de primul aspect, doar teoretic, al supravieţuirii unui „refuz“, în ce priveşte determinaţiile reale, chiar în reuşita matematicilor de a le cunoaşte şi explica (prin intermediul ştiinţelor la care se aplică) ; căci într-adevăr, a reduce toate determinaţiile la expresiile matematice prin care se formulează legile lor, înseamnă a le trece din real pe un ecran unde totul devine spectral ; sau înseamnă a le face asemenea cu „altceva“, a le asimila

şi a le desfiinţa ca atare, exact ce vrea ahoretia. Să subliniem în schimb — căci aspectul poartă direct asupra vieţii practice a omului — mai de grabă ahoretia ce se păstrează, din matematici, sau reapare la lumină odată cu universul obiectelor fabricate, un univers monoton chiar atunci cînd pare a fi o junglă a demiurgiei ; dar mai ales să arătăm că, datorită acestei progenituri directe şi indirecte a matematicilor, anume lumea tehnică, cea a industrialismului şi a maşinii, viaţa istorică impune răspunderi *noi* omului, unele de control raţional, de raţionalizare şi de predeterminare, care par unora a sfîrşi prin a regăsi ceva din problema teologică a predestinaţiei (atît de solidar cu sine este omul în tot ce face, fie în sacral fie în profan) şi în orice caz par a reactiva de pe acum ahoretia.

Omul european, antrenînd după el omul planetei, este pe punctul să preschimbe catholita (maladia lui istorică, ivită pe linia căutării unui general satisfăcător), pe de o parte în todetită, adică în strădania de a găsi un individual adecvat, cu prelungirea ei în horetită, dificultatea de a-i da determinaţii adecvate, pe de altă parte s-o preschimbe — dată fiind luciditatea sa — în ahoretie. În fond, omul european este probabil singurul care să fi luat asupră-şi *toate* maladiile spiritului (căci vom vedea despre ultimele două cum că îi revin). Acum însă el ia asupră-şi în primul rînd ahoretia, ce ne păruse caracteristică lumii indiene. Numai că, este o *altă* variantă a ahoretiei, în măsura în care şi generalul prin care se cumpăneşte spiritul european este altul decît Brahma.

Cu un general mai puţin vast, cu un fel de raţiune care adesea nici măcar nu-şi mai caută justificările filozofice, ci se proclamă sumar drept „ordine raţională“, uneori fără nici un nume, omul din timpurile noi refuză determinaţiile mai libere, atît ale naturii cît şi ale fiinţei proprii sau societăţii. El nu mai poate — în nici o parte a lumii acum — să nu planifice, să nu organizeze, să nu predetermine şi să nu împieteze asupra determinaţiilor libere, în perfectă năzuinţă aho-

retică. Lumea se golește de surprize, ca la stoici, așa cum și cunoașterea tinde să se videze de noutate, sau vine — ca filozofia banală — să explice perfect, în fața cîte unei noutăți, cum că așa trebuia să fie. În orice caz, noutate radicală nu mai există. O așteptăm de la eventuala întîlnire cu extratereștrii.

Nu mai afli, acum, sau nu mai întîlnești nimic surprinzător prin contact direct ; cel mult pe căi indirecte. Cînd Maxim Gorki a coborît de la Nijni Novgorod în Crimeea, de-a lungul a mii de kilometri, în fiecare sat prin care trecea el va fi văzut și aflat altceva. Acum, călătorului cel puțin nu i se mai oferă nimic nou, în satele și orașele lumii, iar aceasta nu numai în partea răsăriteană, unde fenomenul bun de ahoretie, pe linia integrării societății (clasele tind să dispară) este evident, dar din ce în ce mai mult în orice altă parte a lumii. Oamenii se agită și se deplasează ca niciodată, dar nu mai călătoresc cu-adevărat. Dispare din lumea noastră călătorul acela care aducea cu el noutatea și o înfrunta pe a altora. Întocmai celui din pustie, noi stăm pe loc, cu extraordinara noastră mobilitate. Omul ahoretiei este însă tocmai cel care *nu mai călătorește*.

Pentru că am coborît atît de mult, de la omul experiențelor extreme ascetice și extatice, pînă la viețile noastre de rînd din ceasul istoric în care ne aflăm, nu va părea poate nepotrivită invocarea unui destin *individual* de ahoretic. La urma urmelor o maladie, fie și spirituală, există prin bolnavi. Dacă se pot învăța din tratate tot felul de lucruri despre simptomele și sindromul unei maladii, mai rămîn destule de aflat din foaia de observație a cîte unui bolnav. Dar acesta din urmă s-a prezentat singur înaintea autorului, spre a fi cercetat. Este autorul însuși.

Descriind detașat maladia spirituală a ahoretiei, el a avut surprinderea să vadă, la un moment dat, că își punctează și înrămează singur propriul său destin. De ce să-l ascundă, dacă acesta poate sluji, cît de cît, unei cercetări teoretice ? Sîntem toți fragmente de teorie, pînă la urmă, niște gîze în insectarul umanității, iar

dacă uneori insecta încearcă să devină entomolog, ca aci, ea nu poate decît sluji mai bine cunoaşterii insectarului, înainte de a recădea în el.

Descriem deci un caz de ahoretie în înregistrarea obiectivă ce s-ar face de către un medic specialist, să spunem un „nooiatru".

FIŞĂ CLINICĂ

Pacientul declară că a citit la 18 ani pe Kant şi că s-a simţit confiscat, pe viaţă, de gîndirea speculativă. (Este cunoscutul fenomen de rapt, care stă aproape întotdeauna la originea ahoretiei. Doar cîteodată este înlocuit de refuzul gol, în ahoretia degradată. Forma pe bază de rapt este cea pozitivă, în ciuda cortegiului ei de negaţii. Semnificativ e faptul că e vorba la pacient de Kant, omul care n-a călătorit niciodată, la propriu).

De la început faptul acesta i-a schimbat viaţa, dîndu-i o timpurie dar, după cîte şi-a dat seama mai tîrziu, falsă maturitate. Era o maturitate pe bază de atitudine, nu de conţinut. Deşi prins de cultură, refuza, în numele speculaţiei, întregi domenii de cultură, cum ar fi artele, şi fireşte refuza tot ce era aplicaţie practică, cercetare la teren ori acţiune. Nu lua parte plină nici la viaţa celorlalţi, neexplicîndu-şi bine cum le putea impune cîteodată, cu neparticipaţia şi chiar cu ignoranţa sa în domeniile lor de acţiune. (Pacientul pare a nu şti de „tăria negativului"). A simţit de pe atunci o tendinţă către exces, în natura sa umană, iar cînd a citit mărturisirea cuiva că a preferat în viaţă excesul în plus, şi-a spus că el îl preferă hotărît pe cel în minus. (Caracter tipic al ahoretiei, care nu rezidă în „natura umană", aşa cum crede subiectul analizat, ci în actul de luciditate, fie şi juvenilă, ce duce la autoîmbolnăvire).

La întrebarea dacă n-a fost încercat de sentimentele obişnuite de atracţie şi iubire ale tinerilor, a răspuns

că aci s-a simțit la rînd cu ceilalți ; dar n-a putut ascunde că a descoperit cu interes, pe linia excesului în minus, cîtă putere de atracție conferă refuzul — adesea simulat bineînțeles — de a te lăsa tu atras. A făcut chiar o teorie a donjuanismului prin non-cucerire, după cum a făcut un fel de teorie a non-actului și, practic, a non-posesiunii, a cărei vocație spre norocul său — recunoaște el, dată fiind situația istorică în care avea să trăiască — a avut-o. A făcut de asemenea o teorie asupra celor cinci înțelesuri ale lui non-A. (Aci l-am oprit, mulțumit fiind cu această proliferare a negativului, semnificativă pentru ahoretic în cadrul vieții lui).

A continuat prin a mărturisi că se simțea astfel cu negativul căpătînd „virtutea", și începea să fie cuprins de orgoliu ; dar a înțeles încă din anii tineri limitele virtuții goale. Întîi, ea riscă să fie ceva „pentru alții", dacă este pe bază de simplă *atitudine* virtuoasă ; așa fiind, este prea mult legată de refuzuri, ceea ce nu arată a virtute adevărată ; în sfîrșit, a văzut că, în cazul său, virtutea este mai mult virtuozitate, și atunci a început s-o suspecteze ca atare. (Cade în chip potrivit, cu virtuozitatea, asupra caracterului ascezei la acest nivel lumesc, de a fi exercițiu și atîta tot, mai ales la ahoreticii înrăiți în maladia lor). Dat fiind că-și simțea o anumită ipocrizie prietenii spunîndu-i uneori că are ceva de jezuit în el, cînd nu-l onorau cu calificativul de „diabolic", a căutat să compenseze nesiguranța așezării sale morale cu o virtute care-i părea de rîndul acesta, autentică : cea a „secretariatului". Prin aceasta pacientul înțelege punerea în acțiune, cît de cît organizată, a altora, prin buna lor valorificare cu ajutorul unei idei pe care o arunci în discuție, sau a unei imperceptibile programări în întîlnirile cu ceilalți, chiar fără a ajunge la organizarea de grupări (literare sau ideologice) al căror secretar-demiurg să fii. Îi plăcea condiția aceasta de secretar, adică de om care se segregă și secretează pe sine, acționînd oarecum din umbră, dar de fapt din miezul lucrurilor, spre a vedea pe alții dezlănțuindu-se.

Mergea pînă la a-şi risca propria înfrîngere, în cîte o discuţie, spre a mobiliza mai bine pe ceilalţi (ce forme minore poate lua bucuria stoică a înfrîngerii) şi a rămîne apoi de o parte, invalidat în aparenţă dar agentul principal neştiut. (Neaşteptat de semnificativ: nu-ţi dai *tu* determinaţii, ci favorizezi pe alţii să şi le dea. Este un „transfer de acţiune", de reţinut pentru cazul ahoretiei, cu dublul ei joc de pasivitate şi activitate inhibată). Pe linia aceasta, obţinea o stare de indiferenţă (tipică maladiei !) care-l făcea să spună că trebuie să iubeşti alternativa în întregul ei, cu amîndouă posibilităţile deodată : „Dacă-mi reuşeşte păcatul, este bine, am voluptatea ; dacă nu-mi reuşeşte este bine, am virtutea".

Toate acestea se petreceau sub falsul calm al primei tinereţi. Nu l-au atras — l-am întrebat — experienţele extatice, fixatoare ? Recunoaşte că s-a ferit de ele ca prea ispititoare, fiind reţinut de extazul speculativ, pe care simţea bine că nu-l poate obţine, decît după ani de „exerciţiu" (bineînţeles că în acest sens i-a plăcut de la început „Parmenide"-le lui Platon) ; dar seducţia muzicii avea s-o resimtă cîtăva vreme, văzînd în muzică un nemăsurat „exerciţiu" al sentimentului şi fixîndu-se la Bach, în care, chiar dincolo de „Kunst der Fuge", vede exerciţiul absolut. La o reflexiune mai tîrzie, toată cultura i s-a părut a fi aşa : „Don Quijote este un exerciţiu, teatrul şi Shakespeare în felul lor un altul, Goethe, toată filozofarea, exerciţiu încă". (L-am oprit iarăşi, reţinînd doar perspectiva ahoreticului asupra fenomenului de cultură). Din poezie a reţinut mai mult cuvîntul, în puritatea lui, simţind de tînăr că un cuvînt poate fi mîngîiat sau compătimit ca o fiinţă vie. A deplîns de pe atunci păţania cuvîntului „petrecere", în limba română, o vocabulă atît de aleasă, căzută în mîinile chefliilor. (Poate are dreptate lingvistic, dar pe plan de viaţă petrecerea, în sens bun, reprezintă ceva plin, pe cînd sensurile pe care le regretă el, ca ahoretic, stau suspendate deasupra vieţii).

Nu ştie bine de ce a venerat atît de mult matematicile. A gustat destul de puţin din ele, este drept, nu le-a putut duce pînă la un capăt, din teama iarăşi să nu fie confiscat de altceva decît de gîndirea speculativă, dar a păstrat tot timpul cultul lor, cu o devoţiune de ins repudiat, reluîndu-le de două sau trei ori zadarnic, în anii mai tîrzii. Poate i-a plăcut în ele faptul că reprezintă o nobilă formă de non-cunoaştere, ca şi speculaţia, în timp ce tot restul ştiinţelor are apetitul „primitiv" (oroarea ahoreticului) de a cunoaşte ceva anumit, căzînd în mutilarea şi unilateralitatea care se plătesc atît de grav acum. Dar, după cum insistă el, nu înţelege bine ce l-a fascinat în matematici întotdeauna, dîndu-i „deznădejdea" lor. (Ca şi cum n-ar fi de la sine înţeles că, suferind de maladia lui spirituală, era inevitabil să venereze acest suprem fel de a nu face nimic, care sînt matematicile în ceasul lor pur).

Fapt este că de la vîrsta de 25 de ani s-a retras voluntar din orice angajare. În afară de cîteva călătorii de studii (călătorii de non-călător!) şi de scrieri, n-a făcut nimic. Declară hotărît, recunoscînd totuşi că de la un moment dat a fost favorizat de împrejurări la inacţiune: „Timp de 30 de ani n-am făcut nimic". (Este un fel, iarăşi caracteristic, de a-şi ahoretiza propria sa viaţă, nevroind să *vadă* în ea nici un fel de determinaţii. A trebuit să insist. Nu a făcut chiar nimic, în sens de participaţie directă? nici un act de viaţă publică?). A mărturisit o excepţie, recunoscînd că a întreprins *totuşi* un act de participaţie; dar a ales, spre a-l săvîrşi, momentul cînd „nu mai era nimic de făcut". I-au plăcut în viaţă învinşii, mărturiseşte el din nou. A înţeles să sprijine o acţiune cînd totul era compromis. (Bineînţeles că aşa era sortit să facă un ahoretic, omul în stare să plece la război după ce războiul s-a sfîrşit, ba încă de partea celui înfrînt).

Dar războiul propriu-zis, care cădea în anii săi plini? Aci s-a însufleţit puţin. Războiul a fost o experienţă extraordinară, pentru el. Ştia dinainte despre

război cum că, în ciuda ororii lui, atrăgea pe unii oameni. Le dădea posibilitatea să scoată, din cutiuța lor tainică, un alter-ego pe care viața obișnuită îl lăsa nevalorificat: un om de pildă care știe să comande, un întreprinzător, chiar un erou. Pe urmă, îi atrăgea războiul și pentru că, într-o societate în care ei trăiau prea mult sub false răspunderi, războiul îi așeza în perfectă și bună iresponsabilitate, limitîndu-i la o singură acțiune. Pe el, în schimb, îl interesa războiul pentru altceva: ca *inacțiune* (pur și simplu!). Nu numai că el te scoate din orice activitate susținută, în viața privată și chiar publică; nu numai că te aruncă într-un fel de neant, în care trebuie doar să supraviețuiești și viețuiești, dar în el însuși războiul i-a apărut ca o imensitate de inacțiune: nouă zecimi din oameni nu se bat (iar el a fost dintre aceștia). Toată lumea așteaptă un moment culminant, care, cînd se petrece, nu mai stă sub controlul nimănui, iar în rest nu se petrece nimic propriu-zis. „Nimic nou pe frontul de vest" este un titlu perfect adecvat stării de război (după el). A aflat cu încîntare, de la alții, despre „inacțiunea" din primele linii chiar, ca și despre faptul că mulți oameni au făcut lecturi esențiale tocmai pe front. Războiul îi pare o mare școală de *non-întîmplare* în toate sensurile, pînă la întîmplarea finală, venită peste capetele noastre. (Este viziunea ahoreticului despre apocalips).

Apoi a venit „straniul interludiu", mai ales cînd te-ai așezat prost în partida desfășurată. Dar, după el, lucrul acesta poate fi folosit ca un cîștig, căci te aruncă pe margine, pe tușe, cum se spune în sport. Viața „marginală" i s-a părut o condiție potrivită pasivității lui active, și el admiră tot ce se petrece la margine, începînd de la experiențele omului în situațiile-limită, pînă la condiția de „mărginean", pe care a înregistrat-o cu satisfacție în viața mărginenilor ardeleni, de pe granița Carpaților, cu acel alt statut al lor și cu altă împlinire decît cea prin determinațiile cetățeanului obișnuit al statului. În cazul lui, însă, ca și al altora, marginalitatea nu era recunoscută și acceptată ca pozitivă,

în ceasul respectiv, ci suspectată și amenințată ca atare. Sub primejdia unei sancțiuni, el a trăit ani de-a rîndul cu o secretă voluptate (din plăcerile ahoreticului !). Nu era, pe atunci, strivit de nici o răspundere, cum erau cei ce activau prin participație, și pacientul declară că a resimțit, în acel straniu interludiu, fiecare zi liberă drept un dar. „Un minimum de persecuție nu strică în viață", spune el.

Mai mult încă, tocmai despre perioada aceea de „așteptare" (așteptarea să i se întîmple ceva !), vorbește ca de ceasul cel mai însuflețit al vieții sale. A trăit, după cîte spune, timp de cinci ani sub febra „tăriei negativului", pe care acum o adîncea la Hegel, dar mai ales sub extraordinara fervoare de viață a lui Goethe. Pretinde chiar că a avut cu Goethe — în lecturile desfășurate pe ani, din autor și comentatorii mai de seamă — un contact neobișnuit, unul de conviețuire și participație directă. A benchetuit și jubilat cu Goethe, spune el, s-a logodit de mai multe ori și a rupt logodnele cu el, a administrat un stătuleț, a fugit apoi în Italia, s-a întors și cufundat într-o cercetare pseudo științifică, apoi în lumea teatrului ; a dezbătut, cu marele său prieten și cu Schiller, toate problemele culturii, s-a săturat de viață și a reluat, cu dragostele tîrzii, nesațul ei, a fraternizat cu Faust și mai ales cu Mefisto, după care a schițat un salut lumii și a spus cu Goethe : „Es ist gut". (Sentimentul ahoreticului că trăiește și își dă determinații dacă vede pe altul trăind ; experiență de „viață prin delegație").

Cînd recluziunea a venit, după mai bine de 10 ani de așteptare *activă* (spune el), era aproape obosit de intensitatea vieții trăite (respectiv netrăite) și, pînă la un punct, își dorea cîtva timp de reculegere, ca să se regenereze. Dacă nu ar fi înregistrat experiența amară că toate lucrurile pe care le facem și nu le facem, chiar izolările noastre, au un caracter *social* și privesc într-un fel pe alții, făcîndu-i să plătească pentru noi această intrare într-una din puținele mari singurătăți ale omului modern, care este recluziunea, i s-ar fi părut o

încîntare, de vreme ce lucrurile se petreceau într-un ceas cînd mîniile se stinseseră și cînd totul se reducea la un „exercițiu“ și o demonstrație, pentru potolirea spiritelor și definitiva așezare a lucrurilor pe făgașul pe care intraseră. Aci între patru pereți, cu unul, cu douăzeci de oameni, sau singur, se putea recăpăta un pic de vlagă spirituală. Aci, mai presus de toate, poți recăpăta conștiința că ești un *subiect* uman, în timp ce lumea din afară te transformase, chiar sau mai ales cu situațiile ei bune, într-un adevărat obiect al ei. Firește, subiectivitatea ta este foarte plăpîndă, și abia în asemenea împrejurări îți vezi toată puținătatea și netrebnicia ta ca om sau spirit, cu o memorie care-ți aruncă peste pragul de conștiință toate aluviunile ei impure, cu o imaginație care intră repede în vrilă și cu un cuget care nu știe să domine nici procesele de conștiință, nici problemele pe care ți le pui. Cu toate acestea, mititel cum ești — *ein kleiner Mann ist auch ein Mann*, citează el din Goethe — devii acum un adevărat subiect și începi să vezi cum alții din afara pereților tăi, medicul ca și bucătarul, sau Argusul cu nenumărați ochi ațintiți asupră-ți, sînt ei un fel de obiecte umane, care te servesc și te păstrează pe tine, ba pînă la urmă îți devin un fel de aliați.

În fond, dacă știi să te așezi bine în viață (adică să te retragi bine, după ahoretic), toți și toate îți devin aliați, așa cum îi spusese cîndva un băiețel că „să-ți dea restul“ înseamnă, credea copilul ; tu să n-ai destul, iar celălalt să-ți dea restul. Abia aici a simțit el adevărul vorbei acesteia, care este valabilă pentru întreaga cultură, unde tu nu știi destul și știința lumii îți dă restul, ba este valabilă și pentru o societate ideală, în care nimeni nu are destul, dar buna stăpînire și frățietatea oamenilor face astfel încît să i se dea restul. Chiar în condițiile de dușmănie, pretinde el, dacă lucrurile nu duc la acea inumană soluție a „contradicției“ care este anularea — o condiție primitivă, a cărei barbarie singură logica modernă o păstrează în cultură, spunînd că A și non A se anulează pur și simplu —

atunci una dintre părţi integrează, nu distruge pe cealaltă. Iar după cum „nu se ştie niciodată cine dă şi cine primeşte“, nu se ştie niciodată cine integrează pe celălalt şi cine este integrat, ca în capitolul lui Hegel cu sclavul şi stăpînul. Nu se ştie niciodată cine vine cu bănuţul lui şi cine dă restul. (Viziunea idilică a ahoreticului cu privire la adversitate şi urîţeniile lumii).

Cînd a ieşit din experienţa aceasta, i s-a părut că el n-avea destul şi toată lumea din afară venea să-i dea restul. Şi-a amintit, atunci, de o vorbă a lui Talleyrand, pe care a schimbat-o după gîndul său : „Qui n'a pas vécu *après* la révolution n'a pas connu la douceur de vivre“. Totul i se părea incredibil de bun şi de sporitor, pe măsura speranţelor lui şi puţin pe deasupra. Se împlinise în lume revoluţia tehnico-ştiinţifică, fără să-şi fi arătat încă ameninţările. Ea aducea promisiuni miraculoase, atît pentru societate cît şi pentru individ : un control, acum fireşte organizat iar nu tiranic, asupra neastîmpărului economic al omului, o fericită raţionalizare, în sfîrşit sigură, a societăţii, un fel de programare a ei, cu prognoze care să reducă virulenţa şi dezechilibrul „noului“, o programare chiar a insului, începînd de la forme de eugenie şi pînă la înzestrarea lui cu capacităţi spirituale sporite, dacă n-ar fi decît cu o memorie mai bună ; o lentă omogenizare, care să nu suprime diversitatea dar să-i tocească ascuţişul ; spectacolul suportabil al lumii, în sfîrşit — ca în teatrul antic, unde spectatorul cunoştea dinainte mitul pus în tragedie şi nu venea să vadă decît *cum* a fost dramatizat — adică al unei lumi în care nu mai este nevoie să călătoreşti pentru că eşti în ea pretutindeni. (Pacientul redă astfel imaginea lumii viitoare în cugetul unui ahoretic, cu parfumul ei de optimism).

Trecuseră ani în care nu făcuse nimic, şi acum îmbătrînise. Dar tocmai în ceasul acesta era ceva de făcut ! (De reţinut ceea ce urmează, căci este caracteristic la culme pentru mentalitatea ahoreticului). După atîta non-călătorie, putea spune că ajunsese undeva. În

definitiv, aştepţi toată viaţa să se întîmple cu tine ceva miraculos, şi nu se întîmplă nimic. Dar o notaţie răzleaţă a lui Creangă — „se vede că a şi venit, de vreme ce n-a mai venit“ — i s-a părut teribil de potrivită pentru capătul de viaţă al oamenilor, iar numai cîţiva (ei, ahoreticii) sînt în măsură să valorifice aşa lucrurile. Viaţa este o pregătire pentru îmbătrînire, spune el. I se pare una din marile vorbe regretabile şi vane ale umanităţii aceea cum că „viaţa este o pregătire pentru moarte“, din păcate o vorbă invocată de oameni de formatul lui Socrate, al lui Pascal, sau pînă la un punct invocată de un Heidegger. Dar este ceva absurd, dacă nu gîndeşti, platonician sau orfic, cum că vei „reveni“ din moarte la viaţă. Pregătirea pentru o stare fără conţinut şi fără orizont ? Pentru un prag în cel mai bun caz ? Pentru neant, într-altul ? Viaţa este în schimb o pregătire pentru ceasul în care, în sfîrşit, omul poate face *de la el* ceva şi poate fi cu adevărat în act : pentru îmbătrînire.

(Orice comentariu de aci înainte e de prisos : lucrurile vorbesc singure. Cel mult se poate sublinia că este în joc revanşa ahoretiei asupra vieţii, cu senectutea, prin transformarea negativului ei în pozitivul vieţii).

Dacă viaţa nu este un *crescendo*, atunci ea rămîne o simplă chestiune de biologie. Ce splendidă este îmbătrînirea — nu bătrîneţea propriu-zisă, dacă ea trebuie să însemne decreptitudine —, cu ceasul acela cînd pornirile secundare ale vieţii se sting, una cîte una, şi cînd rămîne esenţialul fiinţei tale ; cînd vezi că totul a tins către punctul acesta de acumulare al vieţii tale, în care se condensează şi precipită întreaga viaţă. Ai ieşit acum de sub tutela speciei, a societăţii, ca şi a deşartelor tale avînturi sau ambiţii, şi eşti în sfîrşit om, unul liber, subiect uman, iar nu fiinţa manevrată de toţi ceilalţi. Nu mai trăieşti nici sub deşarte speranţe — să se întîmple ceva, să se întoarcă cu 180° lumea, să coboare peste tine cine ştie ce investire sau fericire —, nu mai trăieşti deci sub „ce sâle espoir“ cum spunea un scrii-

tor francez. Nu mai poţi aştepta, amîna, spera nimic. Dar aşa fiind, este singura vîrstă cînd nu mai trăieşti *în suspensie.*

Fiecare om este într-o suspensie — şi pînă la un punct este bine să fie aşa, spre a nu face afirmări de sine lipsite de maturitate. Dar cum să facem, în anii mai tineri, ca, rămînînd în suspensie, în deschidere şi pregătire, să nu fim totuşi fiinţe mutilate ? Este toată înţelepciunea timpurie aci, pe cînd înţelepciunea tîrzie reprezintă, dimpotrivă, eliberarea forţelor tale creatoare. Cei ce îmbătrînesc cu plinătate — cei cîţiva, dar esenţiali lumii — trebuie să fie un fel de „supernove" ale umanităţii : să lumineze puternic, apoi să se stingă în explozie.

La urma urmelor toţi cei activi lucrează pentru astfel de oameni, spre a-i susţine pe ei. Şi cum oare, *o treime* din umanitate — căci atîţia vor fi în curînd cei intraţi în feeria îmbătrînirii — treimea cea mai învăţată de ani, cea mai încercată şi luminată de viaţă, să reprezinte ea partea *decrepită* a umanităţii ? Dar este o ofensă pentru om, pentru spirit, pentru marele creator, sau pentru natură. Să nu crească oare nimic în noi, de-a lungul vieţii, iar creşterea omului să fie doar a dinţilor, a celulelor, a scheletului ?

Dar *acum*, abia, tot ce s-a acumulat de-a lungul anilor poate rodi cu adevărat. Dacă este drept că, în planul creaţiei ştiinţifice, prima parte a vieţii poate fi mai fructuoasă, căci îţi trebuie o acuitate, o atenţie şi o energie a spiritului care ţin aproape de animalitate la fel de mult ca de spirit (cîtă bună animalitate nu-i trebuie unui matematician ori fizician, ca să-şi facă descoperirile), în schimb pentru lumea valorilor şi cultura umanistă, partea a doua a vieţii este cea cu adevărat creatoare. Nu numai bărbaţilor dar chiar femeilor, partea a doua a vieţii, cu eliberarea ei de natură, le creează marile prilejuri ale spiritului. Ce ar fi umanitatea fără înţelepciunea ei ? Ce este ea astăzi, fără această înţelepciune ? Căci poate de aceea este atît de multă nesiguranţă în reuşitele de astăzi, pentru că uma-

nitatea n-a avut îndeajuns, în trecut, prilejul bunei îmbătrîniri. Oamenii se stingeau prea tineri.

Ceva nesperat se oferă umanității, o maturizare prin ani, care să dea lumii *sensuri*, nu numai cunoștințe, cum a dat lumea prea tînără de pînă acum ; sau care să dea sensuri tocmai acestor cunoștințe, venite cu feeria dar și cu explozia lor poate prematur peste o lume încă tînără. Sîntem în ceasul în care toate exploziile pot să se producă ; dacă însă vom ști să găsim o fericită imploziune în îmbătrînire, omul și spiritul vor jubila în lume.

După prezentarea ahoretiei, atît pe cazuri generale cît și, în mod excepțional, pe un caz individual, descrierea ei rezumativă e simplă : este maladia născută sub un *rapt* sufletesc ori intelectual, ducînd la o bruscă *iluminare* sau luciditate de conștiință, ce face pe subiect să-și interzică participația, *să-și domine determinațiile,* să vadă pozitivul *non-actului* și al negativului, acceptînd *înfrîngerea,* asimilînd-o și intrînd în *indiferență,* iubind tot ce se desprinde de lume ca atare, de la *asceză* și *poezie* pînă la *matematici* și spectacolul *revoluției tehnico-științifice,* punînd viața și istoria sub ordinea *rațiunii,* care desființează *noul* și proclamă rodnicia *non-călătoriei.* Ahoretia, ca refuz al determinațiilor, își dă măsura ei în ceasul *senectuții,* cînd nici una din determinațiile oarbe ale lumii nu mai întinează spiritul.

CAPITOLUL VI

ATODETIE

PLATON SUFEREA DE TODETITĂ ATUNCI cînd se străduia să găsească o cetate anumită — adică o realitate individuală — asupra căreia să-şi aplice ideea sa generală despre stat. În schimb ar fi suferit de *atodetie* (făcînd şi pe alţii să sufere) dacă şi-ar fi aplicat efectiv ideea sa despre stat. Căci în acesta, dacă s-ar fi înfăptuit, realitatea individuală, care acum era simplul cetăţean, ar fi urmat să fie nesocotită (fiecare tînăr, după „Republica", ar fi aparţinut tuturor, nu familiei sale, iar nimeni n-ar fi avut dreptul pînă la 50 de ani să părăsească cetatea), în aşa fel încît orice adept convins al concepţiei respective ar fi trebuit să refuze *unul* din termenii fiinţei, individualul, crezînd totuşi că numai astfel obţine, în cetatea ideală, fiinţa istoriei.

Cu todetita, descrisă mai sus, omul tindea să obţină individualul, fără să reuşească întotdeauna; cu atodetia, în schimb, (de la acelaşi grecesc „tode ti" = acest lucru anume), omul îl refuză conştient. Aceasta din urmă reprezintă, ca şi ahoretia, o maladie a *lucidităţii.* Cu atît mai mult este în joc luciditatea, în cazul ei, cu cît ea invocă limpede cunoaşterea, una oricît de joasă şi rudimentară. De aceea şi iese atodetia la iveală în ceasul maturităţii tîrzii a popoarelor şi indivizilor (ceea ce poate fi foarte devreme, istoric), luînd chipul cultivării, al modelării, al nuanţării, al ceremonialului, al culturii şi, pînă la urmă, al comentariului. Popoare întregi, ca şi inşi, au putut fi un simplu comentar la cîte o religie, la o etică, sau la o „idee" pur şi simplu.

Pe o treaptă mai ridicată, ce ar fi viaţa fără comentariul ei ? Pe de altă parte — la unele popoare din trecut şi poate chiar de astăzi — ce ar fi viaţa socială fără ceremonialul ei ? Şi dealtfel, ce ar fi societatea în general, fără stăpînirea controlată a realităţilor individuale ? Iar toate se petrec sub semnul unei *cunoaşteri*, care poate sau nu ţine seamă de individual, ba care se poate prinde în consecvenţa cu sine pînă la refuzul individualului. Atodetie.

Cunoaşterea de care vorbim nu ia chiar de la început forma clasică a culturii, ci pe cea a cultivării omului prin „sacru" şi religiozitate. Sub acest raport, tocmai, maturitatea tîrzie a popoarelor şi inşilor apare timpuriu în istorie, cu titlul cunoştinţelor, respectiv credinţelor de tot felul, organizate în practici, dacă nu încă instituţionalizate. În timp ce majoritatea credincioşilor se supun ceremonialului, cîţiva din fruntea lor *cunosc*, sau cred a cunoaşte cu adevărat, astfel încît, dacă la ahoretie, cu refuzul determinaţiilor, caracterizator era ascetul sau extaticul, la atodetie în schimb, cu refuzul doar al individualului, caracterizator este tipul preotului (al deţinătorului de adevăruri). Chiar în civilizaţia noastră perfect profană, omul de cultură exercită, sau ar trebui să exercite un sacerdoţiu, aşa cum pentru atodetia tipică a Chinei de altădată (în contrast cu ahoretia tipică a Indiei) ştiutorul ordinei şi al ceremonialului avea să păstreze statornic un caracter sacerdotal.

Sub o asemenea endemică atodetie au trăit aşadar popoarele, pînă la afirmarea *persoanei*, adică a individualului, în versiunea eroului (şi poate a filozofului/sofistului) din vechea Grecie, iar mai tîrziu în versiunea persoanei creştine şi în sfîrşit a persoanei libere din cultura europeană modernă. Majoritatea seminţiilor au acceptat istoria drept una a delimitărilor pe care şi le dă, prin ele, cîte un sens general (uneori doar tribal). Un astfel de sens general este, cum o sugeram, cel pe care l-au dat, la o treaptă mai înaltă, marile religii. Cu sacrificiul individualului, grupe umane întregi s-au vă-

zut puse în slujba cîte unei idei religioase, aducîndu-i nuanțe și versiuni noi, mai degrabă decît împlinindu-și exemplarele lor umane prin ele. Astfel, ideea islamică se nuanțează în versiunile felurite ale lumii arabe, trecînd apoi în versiunea semințiilor otomane, unde s-a dovedit prea largă și steril fanatică. La rîndul său, chiar creștinismul, în care totuși apărea ideea persoanei umane și a mîntuirii ei ca persoană, își dădea binecunoscutele delimitări masive (Orient grec, Occident latin), pentru ca apoi, prin ideea protestantă, să se nuanțeze în nenumărate secte, dintre care unele cu reală capacitate de afirmare istorică. Iar în Asia, ideea budhistă și-a asigurat adeziunea cîtorva comunități etnice, spre a se defini și redefini prin ele. Cum să nu existe, atunci, istorici care să vadă lumea trecută din perspectiva cîtorva „idei" (cum face Spengler, istoricul atodetic prin excelență, care nu mai vede individualul istoric ci analogicul, sau vede individualul doar la nivelul a opt mari culturi), dacă religiile trecute oferă un asemenea spectacol în care eroul propriu-zis este generalul ?

Dar o mai subtilă experiență istorică, tot sub semnul atodetiei, o trăiesc comunitățile ridicate la nivelul de cultură rafinată. Poate că maurii au fost, la un moment dat, într-un asemenea caz. În trecutul mai îndepărtat, Egiptul și China putuseră efectiv *stagna* în rafinamentul și nuanțarea unui cuprins de sensuri generale gata obținute. Astăzi încă, aceeași China în care ideea directoare hotărăște, dincolo de persoană, prezintă un splendid exemplu de convertire în pozitiv a fenomenului de atodetie, sub semnul căreia stagnase prea mult. Ba în ceasul de față al veacului XX, chiar Franța, aceeași Franță care a trecut prin pozitivul cîtorva maladii spirituale, face în chip exemplar experiența nuanțării, prin spirit și inteligență, a ideilor europene create sau măcar sintetizate de ea, cu riscul unei stagnări istorice (spre deosebire de atodetia, acum activă, a Chinei), de felul celei ce apare în orice societate prea rafinată, un risc ce dublează, în cazul

Franței, pe cel al cosmopolitizării. S-a ivit poate, în marea țară occidentală, ceasul frumos al amurgului istoric, cînd toate sensurile generale se delimitează subtil, pînă la propria lor dispariție. Dacă însă se va spune că într-o cultură cum este cea franceză individualul nu este refuzat — ca în lumile asiatice, — ba dimpotrivă, afirmat la extrem, vom răspunde că exacerbarea conștientă a individualului (afirmarea fiecăruia cu toate libertățile, pînă la vanitatea oricărei afirmări și histrionat: toți fac „trois petits tours et puis s'en vont") echivalează cu refuzul lui conștient. Este acolo o altă formă de atodetie. Cînd contează atît de mult, individul nu mai contează.

S-ar putea crede, după cele de mai sus, că atodetia ar apărea doar la scară istorică, și anume prin anihilarea individului, în interesul comunității și statului. În definitiv, orice stat și orice regiment se preferă pe sine individului, sfîrșind prin a fi atodetia însăși, adică refuz al individualului. (De aci protestul occidental de astăzi al atîtor tineri și bătrîni împotriva opresiunii, adesea bine camuflată, a formelor statale, dar de aci și adînca idee marxistă a dispariției finale a statului.) Numai că atodetia nu apare doar în supraindividualul comunităților istorice, ci în individ însuși. Maladia aceasta spirituală poate fi, mai mult chiar decît celelalte, una a popoarelor (de vreme ce refuză tocmai individualul), dar cu siguranță, ca reprezentînd o maladie constituțională a omului pe linia ființei și a precarităților ei, ea trebuie să revină deopotrivă omului ca ființă individuală.

Pentru că însă este o maladie izvorînd în primul rînd din cunoaștere (și din excesele ei eventuale), ea apare în individ mai ales la nivel de cultură. Căci favorizînd cunoașterea — care în linii mari este a generalului, cum trebuie să admitem cu Aristotel — cultura sfîrșește prin a fi o familiarizare cu generalul (legile, teoriile, ideile) de tot felul, într-o măsură atît de largă încît poate duce nu numai la uitarea provizorie a individualului și nevoia de a-l regăsi, ca în

todetită, ci adesea dimpotrivă, la o deliberată părăsire a tot ce este individual, în convingerea că numai generalul şi nuanţele pe care i le aduc determinaţiile interesează cunoaşterea şi chiar realitatea. Cultura conduce la un „sentiment muzical al existenţei", cum s-a spus uneori, şi la o suspendare, iarăşi ca şi muzicală (de la „muze" în definitiv, zeiţele întregii culturi), peste orice realităţi individuale.

Aşa cum acatholia va fi o maladie a civilizaţiei, atodetia pe care o înfăţişăm acum este una a culturii. Dacă în societate ea capătă forme opresive şi chiar tiranice, în om, şi în particular în omul de cultură, ea va fi poate cea mai frumoasă şi superior creatoare maladie a spiritului, dovedind — dacă mai era nevoie — că aceea ce sîntem siliţi să numim „maladii" înseamnă, în ordinea spiritului, adevărate izvoare de viaţă pentru acesta. Puţine sensuri ale omului pot fi mai nobile decît îndeletnicirea cu generalul, iar dacă în celelalte maladii generalul este pus în joc indirect, acum el este cunoscut şi contemplat pentru el însuşi, cultivat fiind cu o iubire ce merge pînă la interesul pentru tot ceea ce i se poate întîmpla chiar lui. Căci are şi generalul pătimiri, în pura lui devenire. Este destul să respingi deliberat orice întinare a lui cu individualul, spre a o vedea.

Desigur, cunoaşterea se poate întoarce asupra vieţii (prin tehnică în special, în cultura europeană, prin înţelepciune umană, în cea orientală), dar bucuria ei plină este de a rămîne suspendată. Există o dragoste pură — la capătul ei un „amor dei intellectualis", cum vroia Spinoza — care poate lua formele cele mai umile, fără a înceta să fie subjugătoare în numele generalului. Merită să trăieşti viaţa spre a vedea cum a trăit Goethe, a spus un biograf englez de-al lui, aşadar merită să refuzi individualul *tău* sub magia generalului altuia. Merită să trăieşti spre a înregistra delimitările, nuanţele vicisitudinile sensurilor generale, fie că e vorba de o natură arhetipală („on dit Goethe comme on dit Orphée", spunea Valéry), fie că e vorba de marele

instanţe ale culturii, societatea, gîndirea, natura transfigurată sau zeii.

Adevărul însuşi, ce a devenit în cultură ? Nu unul ce se întoarce asupra realului individual, ci — aşa cum se vede astăzi în cultura marilor rafinaţi — unul care se cere cultivat pentru el însuşi. Iar aşa cultivat, adevărul încetează să fie capăt de drum şi siguranţă atinsă. Ne încîntă, prin cultură, tocmai prefacerea lui neîncetată. Vorba lui Lessing, cum că între adevăr şi căutarea lui ar alege căutarea, ne apare astăzi vinovat rigidă (*sau* căutare, sau adevăr) şi chiar puţin ridicolă în solemnitatea ei. Nu sînt în joc căutarea *şi* adevărul, ci adevărul însuşi se caută mai departe, se delimitează şi determină mai bine tot timpul, integrînd adevărurile vechi, pe care le pune în minorat. S-a ajuns, în ceasul acesta de cultură superioară pe care îl trăim, la un fel de educare a adevărurilor (aşa cum s-a vorbit de educarea naturii). Lumea generalurilor, care părea să fie una de adevăruri stabile, s-a prefăcut pentru raţiunea omului contemporan într-o fascinantă lume ideală, una de laborator, în care omul de ştiinţă nu numai că se bucură de excepţia care confirmă regula, dar îşi doreşte excepţia care să *infirme* regula, năzuind către o dezminţire a legilor sale, spre a le putea lărgi. O simplă gînganie ce ar apărea într-o navă spaţială ar fi un nesfîrşit izvor de îmbogăţire a legilor ştiute cu privire la viaţă. Dar gîngania ca atare, cu biata ei realitate individuală, nu ar interesa.

Întocmai omului care îşi nuanţează şi revizuieşte adevărurile, realitatea poate fi privită şi ea ca punînd în joc regularităţi, orînduiri, legi ce necontenit se specifică ; dar făcînd aşa, ele se adaptează şi modifică, sau măcar se nuanţează şi redefinesc. Evoluţia speciilor, de pildă, se petrece prin educarea şi transformarea lor, aşadar prin delimitările generalului în noi modalităţi, care interesează prin ele însele, nu prin exemplarele individuale ce ar obţine. Cu sau dincolo de Darwin, evoluţionismul oferă raţiunii un prilej de desfătare pură, în măsura în care nu numai situaţiile de viaţă pot

fi infinite dar și speciile (eliberate de rigiditatea inițială de a fi date întocmai de creator) nu rămîn nici ele la rigiditatea unui capăt de drum, ci evoluează ele însele mai departe, putînd fi practic infinite. Cultura aduce acest bun primat al posibilului asupra realului, făcînd rațiunea să vadă — nu doar să presupună, ca în concepția lui Leibniz asupra lumilor posibile — bogăția de care este încărcat realul. Aci se poate limpede face deosebirea între posibil și posibilitate, posibiluri și posibilități. Căci posibilități are doar individualul, care acum nu mai contează ; pe primul plan stau *posibilurile* generalului.

Li se întîmplă multe lucruri și făpturilor generale, oricît de neschimbate ar părea ele ochiului obișnuit, înăuntrul unei perioade limitate, cel puțin. Cunoașterea nu tinde să ridice numai la lege, ci ea poate fi și o recunoaștere a vicisitudinilor legii, sau a adeveririi ei, pînă la acea situație extremă despre care vorbea Hegel spunînd că o natură generală (divinul, în exemplul său) se dovedește efectiv a fi adevărată doar atunci cînd este capabilă să se confirme prin tot ce o poate dezminți (prin întruparea într-un om istoric, spunea el, în ceasul cel mai mizerabil din istoria poporului respectiv).

Este simplu acum să relevăm că desfătarea aceasta spirituală, cu renunțarea atodetică la individual și privind doar vicisitudinile generalului, se petrece cu deosebire în conștiința celui ce filozofează. Am citat cazul lui Spinoza, cu substanța sa unică, în marginea căreia nu rămîne loc decît pentru o iubire intelectuală, dar putem cita cu mai sugestive justificări cazul lui Kant. Ahoretic în viață, adică lipsit de determinări, Kant este atodetic în filozofie, la nivelul cel mai ridicat și creator. El refuză — spre deosebire de un Hegel mai tîrziu, care va urmări neîncetat să capteze individualul istoric — orice recurs la realități individuale (chiar și la exemple, cum s-a observat) invocînd doar generalul și determinațiile lui din sînul realității. Kant dă, cu „Criticele“ sale, tocmai un sistem de filo-

zofie cu accentul pe *fenomene*, adică pe determinații, atît ale lumii exterioare cît și ale omului. La el intră în joc una din cele mai strălucite modalități de filozofare, în cadrul căreia — în chip răsturnat față de banala ridicare la general a bunului simț filozofic — generalul singur este cel care-și dă determinații și se delimitează.

Într-adevăr, individualul se reduce, cu criticismul, la materia și diversul pe care le oferă lucrul în sine, de necunoscut; așadar individualul este hotărît refuzat. Dar generalul de la care pleacă criticismul nu mai este, ca la Spinoza, o substanță unică și tiranică, ci o sugestivă *ordine* generală, cea a formelor aprioríce. Cu numai 14 forme, două ale sensibilității (timpul și spațiul), 12 ale intelectului, categoriile, Kant regăsește, descrie, ba chiar justifică toată fenomenalitatea lumii. Este un admirabil cod genetic pe care îl propune acum gîndirea, spre a înțelege sistematic toate determinările fizice și umane, sau așa cum spune Kant cu o vorbă prea cunoscută dar deseori banal înțeleasă, determinările „cerului înstelat de deasupra mea și a lumii morale din mine". Cu generalul acesta care-și dă determinații sigure, Kant a oferit pentru multă vreme stilul filozofiei însăși, iar faptul că istoricește doctrina sa a făcut totuși posibil pe Hegel, pentru ca la rîndul său acesta să favorizeze viziunea dialecticii materialiste, sînt grăitoare de la sine.

Dar lui Kant i-a lipsit individualul pînă la urmă. Opoziția lui Kierkegaard față de Hegel, pe tema absenței sau deformării individualului, ar trebui să poarte mai degrabă asupra lui Kant, a cărui atodetie este categorică. Oricine se simte fascinat de Kant, o clipă, realizează în cele din urmă că nu are acces la realul concret, în particular la cel uman („formalism etic", s-a spus despre doctrina lui Kant), nici la istoria omului. Filozoful însuși și-a dat seama că-i scapă chiar realul fizic, încercînd zadarnic, în paginile acelui vast „Opus postumum" — editat acum complet, dar necitit de aproape nimeni — să facă trecerea

de la general şi principii la real. Dominator decenii de-a rîndul, reluat chiar, după interludiul hegelian dintre 1830—1860, criticismul a fost părăsit, la începutul veacului XX, pe de o parte în numele unui real fizic mai individualizat (*alte* spaţii geometrice decît cel euclidian, altă fizică decît cea a lui Newton, una de cîmpuri individuale în sens larg), pe de altă parte în numele unui individualism ce era dominant şi chiar strident în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, prelungindu-se pînă la 1914. Pierderea (sau refuzul conştient al individualului) în criticism a fost una din pricinile ce a putut reactualiza pe Goethe în filozofia culturii, apoi empirismul, înfrînt totuşi de Kant, după cum a dus mai tîrziu, în patria empirismului, la acea filozofie analitică anglo-saxonă, întemeiată pe un nominalism pe care gîndirea filozofică autentică l-a repudiat întotdeauna.

Caracteristic, prin Kant, pentru atodetie este faptul că poartă cugetul spre o gîndire *critică* şi disociativă, în timp ce ahoretia conducea la o gîndire extatică şi în acelaşi timp de tip matematic, aşa cum o arătam. Cugetul ce refuză individualul nu mai are de căutat legea (Kant, spre deosebire de un Bacon, Descartes ori Leibniz, nu visează şi nu propune ştiinţe noi) ci doar *exerciţiul* legii, în cunoaşterea naturii şi omului. Într-un sens, este vorba acum de un primat al cunoaşterii asupra realizării (doar marxismului rămînîndu-i să păstreze primatul realizării) dar nu al unei cunoaşteri ce găseşte legile naturii, ci mai degrabă una ce le instituie, sau colaborează critic la instituirea lor. În orice caz este o cunoaştere ţinînd de maturitatea tîrzie — aşa cum asemuia Hegel filozofia cu vederea bufniţei în faptul înserării — o maturitate ce ar părea să caracterizeze spiritul filozofic, dar care reprezintă, cum o vom vedea îndată, o treaptă mai larg umană.

Într-adevăr, chiar spirite străine de filozofie şi devotate concretului sau individualului, cum era Goethe, ori spirite prinse în fervoarea creştină, cum era cazul lui Augustin, pot fi, într-un ceas al vieţii lor, încercate

de atodetia maturității tîrzii. Într-un asemenea ceas, omul nu mai vrea să fie un făptuitor ; generalul nu-l mai solicită pentru realizare, ci pentru o cunoaștere ca și dezinteresată. El caută să vadă tot felul de delimitări și nuanțări posibile ale generalului, așa cum Augustin nuanțează și adîncește, redefinindu-l, mesajul său creștin, pînă la acele stranii „Retractationes" finale, în care autorul creștin își revizuiește, la capătul vieții, în numele dogmelor creștine obținute de biserică, propria sa doctrină, adică se amendează pe sine însuși în numele generalului, și, într-un sens, își strivește propriul său individual. Este o vîrstă a culturii la care oamenii de format superiori ajung uneori, așa cum a trăit-o și Goethe, la început modest, în jurul a 50 de ani, învățînd de la farmacistul Bucholz din micul său Weimar atît cît îi trebuia în științele naturii, spre a le sugera apoi înnoirea (cu tema „fenomenului originar", de pildă, care nu era decît o generalitate, o „idee", cum îi spunea Schiller), sau preferînd să țină prelegeri științifice în fața doamnelor de la curte, în loc să fie din nou un prim-ministru al ducatului. Cum să mai vrei fapta pură și simplă, în anii aceștia ai lucidității, cînd ai văzut toate strîmbătățile lumii, ca și pe cele proprii ? Sensurile generale nu și-au făcut ctitorii pe măsura lor nici în tine, nici în rîndul celor pe care ai fi vrut să-i fericești. În schimb, au în ele bogăția posibilului, pe care numai gîndul o poate cuprinde și cultura o poate reda. Nu se poate trăi cu adevărat fără comentariul vieții și al realității. Dacă e drept că faptele sînt cele care te interesează mai mult în anii maturi și nu ideile propriu-zise, cum mărturisea Schiller, idealistul lui Goethe, realistul, este poate tocmai pentru că la vîrsta lucidității ești în măsură să citești în faptele brute *mai multe teorii*, văzînd cu fiecare faptă o modulație a generalului.

În ceasul bunei atodetii culturale, nu te mai preocupă atît substantivele și verbele, cît adverbele. S-ar putea spune — și o vom arăta mai jos — că în secolul clasic francez, al XVII-lea, nu subiectul și eroii intere-

sau, nu acţiunea, ci modalitatea, respectiv adverbul. Comportarea distinsă, nobil eroică şi variat motivată psihologic a eroului tragic, interesa pe atunci nespus mai mult decît eroii şi faptele, care erau împrumutate de tragedia franceză fără sfială din tragedia şi miturile antice. (Chiar în timpurile noastre un Giraudoux a părut la un moment dat cuceritor pentru simplul comentariu subtil pe care-l făcea temelor antice.) Acum comentariul stă pe primul plan şi maturitatea constă din a modula cu înţeleaptă subtilitate creaţia de împrumut, nicidecum de a crea mituri noi.

În ceasurile de maturitate (puţin obosită) creatorul din orice plan simte nevoia de a face dreptate generalului, celui dat şi recunoscut, curăţindu-l anume de atingerea cu individualul. Acesta din urmă poate fi uitat de-a binelea, aşa cum se întîmplă în genul *literar*, încă neacceptat didactic dar atestat în fapt, pe care sîntem ispitiţi, cu justificările ce urmează, să-l numim „muzical". Generalul este prezent sub forma unei idei, a unei dispoziţii afective, ori a unei viziuni intelectuale, iar libere sînt determinaţiile, delimitările şi nuanţele ei. A crea în această ipostază înseamnă a explora toate feţele unor sensuri generale, putînd varia la nesfîrşit o temă. (Poate că nu tot astfel se întîmpla în tragedia antică, unde, cu toate că temele erau numărate, ceva creator şi în orice caz un sens viu de actualitate şi de participaţie directă a spectatorilor, ce erau cunoscători dinăuntru ai situaţiilor respective, făceau ca actul de cultură să nu fie unul de cultură goală, aproape alexandrină, ca astăzi). Nu numai muzica, aşadar, ci şi literatura sau chiar pictura pot rămîne în precaritatea determinaţiilor unui general, în timp ce creaţia filozofică se reduce cu adevărat, de cele mai multe ori, la desfăşurarea, pe cît posibil organizată, a delimitărilor unei idei generale, aşa cum se întîmplă în orice formă de *baroc* sau măcar în forma lui clasică, unde nici o realitate individuală nu vine, de obicei, să-l fixeze.

Am ilustrat cu Tolstoi aspectul extrem al atodeţiei în materie literară : refuzul total al eroului şi individua-

lului. În fapt, a trebuit să invocăm pînă la urmă *teoriile* lui și atodetia lui de principiu (actul de luciditate care-l face să reducă la o „diferențială“ chiar și pe un Napoleon), mai de grabă decît situațiile reale din „Război și pace“, unde cîțiva eroi, fie principali fie chiar secundari, izbutesc să capete o realitate individuală, prin geniul artistic al autorului, ce vroise totuși să-i strivească pe toți. Ilustrația cea mai bună însă nu este de făcut cu un autor, și încă unul care-și dezminte prin geniul său mesajul teoretic, ci printr-o întreagă orientare culturală ce, cu rafinamentul oarecum steril al maturității ei, pune accentul pe modalitate și adverb, autorizînd o încîntătoare modulație la nesfîrșit a generalului, prin determinații. Căci determinațiile, care puteau duce, atunci cînd erau ale individualului, la o infinitate proastă (încă o manifestare și încă una) se desfășoară într-o bună infinitate, una controlată, atunci cînd sînt manifestări ale generalului. Ele vin acum să exprime fețele diferite ale acestuia, politropia lui ; și așa cum nu te mai saturi privind frumusețea în felurite versiuni, la fel, peste tot în lumea valorilor și a culturii, așadar în sînul manifestărilor spiritului, poate apărea o bună infinitate, de vreme ce spiritul se poate însuma cu sine oricît, el îngăduind, spre deosebire de realitățile domeniilor inferioare, acumulări la nesfîrșit. Nu există exces de adevăr, de frumusețe sau de bine.

Pe linia aceasta de cultură superioară și de liberă variație, sub controlul totuși sigur al generalului (uneori știut, alteori neștiut, cum se întîmplă pe planul vieții sociale) se înscriu, nu numai tematica necesității ce este poate adînc legată de general, dar și cea a *libertății* ce pare legată de individual, fără să fie pînă la urmă așa. Necesitatea este de obicei rău înțeleasă, din cauza opozițiilor rigide în care este așezată. (În genere dualismele, necesare didactic, falsifică viața spiritului, care de fapt nu rămîne înghețată în opoziții și dualisme). Necesitatea a fost opusă posibilului, cum a fost mai stăruitor contingentului, dar într-un sens a putut fi opusă și realității (ca simplă existență de fapt,

nu de drept, cum ar da necesitatea) și în orice caz a fost opusă imposibilității. Nimic însă nu arată mai bine statutul ei nesigur decît neputința de a o defini prin vreunul din contradictorii ei. În fapt, nici una din opozițiile de mai sus ale necesității nu are un caracter cu adevărat contradictoriu (necesitatea înglobînd posibilitatea, cum s-a spus, și la fel cu celelalte) ; în schimb o altă modalitate, neînscrisă de obicei în tabloul logic al modalităților, va avea un sens contradictoriu, fără ca de astă dată să fie unul rigid : libertatea.

Despre libertate nu se vorbește de obicei ca de o modalitate „logică“ (sînt menționate doar necesitatea, posibilitatea, contingența și realitatea), pentru simplul motiv că termenul de libertate pare a fi fost confiscat de sensul lui de valoare umană. Dar libertatea este și a lucrurilor, într-un sens, nu numai a omului ; există grade de libertate în lucruri — s-a putut spune, chiar dacă în chip timid — și există o margine în exercițiul generalurilor, care nu poate fi numită decît de libertate. Căci libertatea nu este a individului și a individualului, nici măcar a determinațiilor ca atare. Așa-zisa libertate a individului de a-și da orice determinații nu reprezintă adevărata libertate, ci posibilitatea goală ; iar libertatea determinațiilor de a nu se subsuma unui general (libertățile, la plural) merită încă mai puțin numele de libertate, ca fiind doar haosul diversității pure. Libertatea este a generalului și constă din delimitările pe care și le poate da el sau care-i pot fi date. Abia cînd te-ai instalat în general ești sau poți fi liber.

Faptul că libertatea este a generalului ne poate readuce la om. De la Hegel încoace s-a spus pe drept că omul nu-și capătă libertatea decît, ca „necesitate înțeleasă“. Dar ce poate însemna aceasta, decît că, abia cînd își cunoaște generalul — iar nu ca simplu individ, cînd își exercită determinațiile în chip anarhic — abia atunci devine el liber cu adevărat ? Și ce înseamnă a fi liber *sub* necesitate, sub lege și nu în afara ei, decît că legea însăși poate fi modelată și că generalul nu

reprezintă ceva rigid, în orice caz nemodulabil, monolitic, fixator, ca în modalitatea clasică a necesității, ci este unul susceptibil să se mlădieze și să capete variate determinații ?

Libertatea înseamnă inflexionarea generalului, iar la om ea este *conștiința* inflexionării lui, odată generalul atins. Necesitatea obișnuită făcea din general o pecete pusă asupra determinațiilor, iar pecetea putea fi, logic, transferată de la o determinație la alta (ca în silogismul modalității unde necesitatea trece de la premisă la concluzie, în exemplele lui Aristotel). Din punct de vedere tot logic, în schimb, libertatea alcătuiește un *cîmp* al determinațiilor ; și poate că abia o teorie a cîmpurilor logice, în locul celor ale formelor logice, cum se face obișnuit, cel puțin în logica clasică, ar ști să pună în joc modalitatea libertății, pe care logicienii de pînă acum nu au avut nevoie să o invoce pentru că generalul lor era înghețat, ca speciile lui Linné.

Numai că, așa fiind, libertatea aduce unele riscuri, poate și pentru natură, în orice caz pentru om. Delimitările generalului pot intra în coliziune între ele ; libertatea unei conștiințe poate cădea în conflict cu a celeilalte, iar cultura respectivă, ca teatru al acestor libertăți care au siguranța generalului dar n-o mai au pe cea a fixării generalului într-o situație individuală, poate fi teatru la propriu, spectacol, dezbatere. Fratele fiului risipitor știe bine că face ce trebuie în numele generalului (al spiritului de familie) pe care l-a respectat și înăuntrul căruia și-a dat tot felul de libertăți adevărate, nu unele iluzorii ca fiul risipitor. Dar tatăl lor își ia îngăduința să dea altă interpretare aceluiași general, spiritului de familie, aducînd iertarea către fiu în locul pedepsirii lui, ba chiar sărbătorirea fiului prin tăierea vițelului celui gras. Iar atunci fratele se trage îndărăt și se împietrește, dezamăgit fiind de legea sa în interpretarea tatălui. Poate că abia acum fiul, întors acasă și reintrat în ordinea legii, va ști să-și dea o formă superioară de libertate. Cine știe dacă nu va deveni artist, poet sau măcar memorialist, cu grație și

libertate, invocînd acum și înțelegînd — mai bine decît celălalt, a cărui experiență de viață fusese sumară — acea lege căreia să-i poată da delimitări și nuanțe neașteptate. Poate că deci abia fiul, odată întors, devine contemplator și comentator, încins fiind de o bună atodeție.

Să ne închipuim că fiul risipitor ar deveni biolog și, la un moment dat, ar schița, întocmai lui Jacques Monod în zilele noastre, un fel de filozofie a biologiei. El nu ar scrie o lucrare ca „Hazard și necesitate", căci știe de mai multe hazarduri și mai multe necesități, ca și de fețele diferite ale generalului. Vorbind despre Viață, el ar ține seamă de faptul că această Viață cu majusculă se delimitează statornic și ea, nefiind un simplu hazard transformat în necesitate, cum spunea contemporanul nostru. În definitiv, dincolo de trecerea în altă specie în cadrul evoluției lor, se poate închipui, dacă nu chiar vedea, felul cum se modulează și cum practică variații pe aceeași temă cîte o singură specie. Dacă variantele diferite ale cîte unei specii par să aibă explicații satisfăcătoare prin condițiile *exterioare* la care specia a fost supusă, ori prin cine știe ce împrejurări evolutive, se poate totodată închipui o margine de variație a generalului biologic el însuși, una care să-i exprime tensiunea *internă* și gradul lui de libertate, chiar atunci cînd el însuși nu-și sparge tiparul spre a trece într-un alt general. În fond, de vreme ce s-a ieșit din fixitatea speciilor, este firesc să se iasă și din fixitatea cîte *unei* specii. Ne închipuim, în acest sens, că s-ar putea face studiul naturii (cum s-a și făcut uneori) pe unități mai mari decît exemplarele individuale, unele „ecologice" spunem astăzi, dar care să nu mai fie neapărat speciile date, ci speciile ecologic sau oricum modulate.

De rîndul acesta însă tocmai individualul este cel care ar lipsi (nu generalul, adică Viața, ca la Monod și la alții), făcînd ca hazardul să poarte asupra lui. Și este limpede că hazardul n-ar mai exprima, ca în primul caz, un banal concurs fericit de împrejurări

exterioare, ci ar trăda o aptitudine internă a generalului de a-şi da singur acele variaţii care se pot impune în sînul realităţii. Un asemenea hazard „interior" ar fi unul deschis spre individualizare. În orice caz nu se poate numi hazard (respectiv necesitate) numai concursul de împrejurări, cum vrea gîndirea trivială; hazard este şi în *concursul de tendinţe* al proceselor şi al intimităţii lucrurilor.

Dacă însă fiul risipitor, întors şi reintrat în ordinea generalului, nu ar face filozofia biologiei nici a ştiinţei în general, ci filozofie pură şi simplă, sau cultură umanistă cu orizont filozofic, poate chiar artă, dar una conştientă de sine şi încărcată de reflexiune cum este arta de astăzi, atunci i s-ar întîmpla să se piardă în modulaţiile şi vicisitudinile generalului pînă la refuzul atodetic al oricărui individual. Rămas şi contemplat singur, cu desprinderea sa de tot ce este real, generalul se poate rarefia tot mai mult, devenind cu desăvîrşire „abstract" şi făcînd ca şi o anumită artă să aibă curajul de a se numi abstractă. Generalul ar pierde atunci, în rafinamentul gîndirii culte, orice capacitate modelatoare, avînd, cu realităţile individuale de sub el, nu raportul viu de la legea intimă la întruchiparea ei (ca în Ideea platoniciană generos înţeleasă) ci raportul de la legea exterioară la exemplarul ei individual, unul perfect repetabil şi indiferent ca atare, întocmai ca în matematici. Individualul a recăzut în statistică.

Nu încape îndoială că o asemenea nesocotire voită, prin cultură şi luciditate, a individualului poate duce la o nouă formă de neant (căci este şi neantul, ca sentiment al nimicului, de mai multe feluri, am spune de şase feluri, aşa cum erau hazardurile şi necesităţile de mai multe feluri). De astă dată ar fi un neant al cunoaşterii şi culturii, aşadar cu adevărat unul al omului. Poate că şi lucrurile au subtilitatea de a da stărilor lor generale unele nuanţe şi delimitări care să nu se obiectiveze în nimic, simple dispoziţii, intenţii şi sugestii de realizare, care să se tragă îndărăt în eterul lor. Cu siguranţa însă că omul posedă această subtili-

tate, care l-a dus la cultură. El a pornit de la nevoia de cunoaştere, de o parte, cea de contemplare, de alta, amîndouă rodnice atunci cînd se întorc asupra realului uman şi cînd îi sporesc fiinţa, aşezîndu-l mai bine în lume. Un bun primat al posibilului asupra realului îşi face atunci loc în lumea omului, îmbogăţind-o cu toate resursele lui de posibil al *realului*; lucrurile intră în ordinea generalităţii lor, găsindu-şi izotopii şi variantele fireşti. — Dar în locul unui posibil al realului se strecoară uneori posibilul gol, ba încă mai rău, „posibilul imposibil", cum spuneau medievalii, cel care este sortit să rămînă posibilitate şi să nu devină în nici un fel şi nicicînd realitate. Iar *toate* delimitările generalului, chiar şi acestea din urmă, pot ispiti cunoaşterea şi contemplaţia, făcînd ca ambele să lase în *urma* lor exigenţa individualului — aci ca realitate umană — de a fixa într-o situaţie reală, sau măcar de a obiectiva artistic, extraordinarele peripeţii ale generalului. Oboseala de cultură, acel „taedium" pe care-l presimţiseră şi anticii, exprimă în acel ceas prea puţin din experienţa amară a omului de cultură; ceea ce îl încearcă, în demonia aceasta a determinaţiilor şi delimitărilor fără ancorare în individual, este *neantul* culturii, aşa cum resimt astăzi lucrurile cîţiva dintre occidentali. Este un neant întrucîtva alb, am spune; nu unul negru, ci alb. Te poate face să-ţi aminteşti de uluitoarea pagină despre alb şi teroarea lui din romanul „Moby Dick", cu balena albă, al lui Melville, care vorbea despre „acest uriaş giulgiu alb, ce învăluie toate lucrurile". Şi adăuga: „Să fie oare pentru că albul este mai puţin o culoare, cît o absenţă de culoare, fiind în acelaşi timp amestecul în adînc al tuturora?"

Poate că fiecare maladie spirituală are o culoare caracteristică pentru ea. Atodetia în orice caz are albul. Cultura noastră a devenit ca şi o pagină albă. Cînd ne gîndim la legile pe care am ajuns să le cunoaştem peste tot, cu bogăţia lor niciodată sperată (cine s-ar fi aşteptat să cunoaştem străfundurile Universului? şi chiar ale omului, cu inconştientul şi subconştientul lui?), ne

poate veni în minte că totul a devenit asemenea unui disc al lui Newton, cu nesfîrşit mai multe culori decît cele şapte. Şi cu toate acestea, atunci cînd învîrtim discul ca să obţinem un sens al întregului, ni se întîmplă ca în cazul discului newtonian: totul redevine alb.

Din perspectiva trecutului, ceea ce se petrece astăzi ar fi catastrofal: cu cît explorăm şi aflăm mai multe, cu atît volumul ignoranţei noastre creşte, în loc să scadă. Ce am cîştigat în materie de cunoaştere şi acţiune? Doar faptul că ne-am deschis noi orizonturi de cunoaştere şi acţiune. — Atunci un sceptic antic s-ar putea socoti confirmat de tot ce ni se întîmplă cu atomul, cu celula, cu viaţa, cu omul antropologiei sau psihologiei, cu limbile, cu spiritul, cu istoria. Nu-l va combate însă nimeni, de astă dată.

Ne este evident, dimpotrivă, că toate complicaţiile ivite, în cunoaştere şi chiar în acţiunea noastră, au o largă parte binefăcătoare; că sperăm să ne creăm noi complicaţii şi impasuri, cu alte perspective de cunoaştere, aşa cum fizica şi tehnica de astăzi, înecate cum sînt în cunoaşterea şi manevrarea atomului cu particulele lui, speră totuşi să ajungă la folosirea particulelor neutrino, care sînt mai uşoare şi poate mai lămuritoare pentru rest decît electronii. Şi pe cine îl mai poate trimite la scepticism inexplicabilul universului celulei, cu cele circa 100.000 substanţe prezente în ea şi cu acizii ei nucleici — sau inexplicabilul fiinţei umane, mai enigmatic sieşi parcă decît oricînd? Căci este drept, cultura ştiinţifică de o parte, cea umanistă de alta, *nu* şi-a ţinut promisiunea de a da răspunsuri încheiate. Dar ele au făcut ceva mai însemnat decît atît: au arătat cît de puţin lucru ar fi însemnat *un inventar de răspunsuri încheiate.*

Este ceva negativ? e ceva pozitiv în rezultatul acesta la care a dus, sub chipul culturii, atodetia omului modern? Pozitiv este faptul că eliberarea culturii de răspunderea faţă de individual (eliberarea în trecut de politic, de aplicaţie, de răspunderea în imediat, de modelare umană chiar) a dat extraordinare posibilităţi de

investigație, care au putut duce, indirect, la surprinzătoare deși nevroite rabateri asupra realului. Negativ în schimb este — dincolo de riscurile pentru om, societate și chiar Terra pe care le aduc aceste neașteptate rabateri asupra realului — faptul că acumularea de cunoștințe, fie și în gol, nu a fost însoțită de una de *sensuri.* Se ivesc prin cultură mari orientări generale, idei, tehnici de cunoaștere și chiar tehnici spirituale, care-și dau, în generalitatea lor, tot felul de determinări, se modulează și rafinează oricît, dar pot să nu spună nimic sau să lase loc spunerii de nimic. Omul se ridică, prin cunoaștere, măiestrie științifică sau artistică, pînă la ele, le surprinde și chiar sporește delimitările în sînul culturii, fără a le putea scoate din vagul generalității lor. Sensuri generale binefăcătoare există, adaptarea lor la real este pregătită de toate pedagogiile lumii, dar cultura poate foarte bine să rămînă și prea adesea rămîne efectiv suspendată deasupra conștiințelor individuale, reluată fiind cu fiecare generație, ca recoltele, cînd mai bune cînd mai proaste. De la îmblînzirea animalității din om și pînă la buna lui așezare metafizică în lume, trecînd prin educația lui morală și deschiderea către un sine lărgit — *cît* din toate acestea obține cultura, care a devenit totuși pentru om sora mai mare a naturii ?

După cîteva veacuri de primat al culturii și al tehnicilor ei asupra omului natural ca și a societății naturale (ce se echilibra cu un simplu sistem de credințe în miezul ei, cum s-a întîmplat pînă în pragul lumii moderne), bilanțul ar putea îngrijora, ba uneori ar putea lăsa loc sensului tragic al culturii. Iar dacă acest gînd pare totuși prea teoretic sau prea sumar, atunci vom pune înainte cazul subtil dar evident al *muzicii,* în cultura modernă, al acelei arte care, în simplitatea ei, educase totuși din plin pe antici, în timp ce cu bogăția ei polifonică și cu rafinamentul ei a lăsat să recadă în stare de cruntă natură chiar poporul ce o cultivase mai mult și mai bine. Cel puțin cu muzica, tragicul generalurilor, oricît de variate, de a putea

rămîne ca duhul plutind peste ape și de a fi resimțite așa de către o conștiință de cultură, în nobila lor deșertăciune, dă omului de astăzi un avertisment cu privire la ce este benefic și ce ar putea fi malefic în maladia spirituală a atodetiei.

*

Comentînd muzica psalmilor, un medieval spunea: „Cel de sus nu iubește muzica în ea însăși. El nu are nevoie de cînt, cum nu are nevoie de jertfe; dacă acceptă cîntul... este din milă față de slăbiciunea omului". (Combarieu, vol. I pag. 196).

Este bine — independent de sensuri religioase — ca muzicienii și iubitorii de muzică să se gîndească uneori la o vorbă ca aceasta și să se întrebe dacă undeva, mai ales în muzica modernă, nu se văd urmele unei slăbiciuni omenești. Extraordinara măiestrie atinsă de muzică, dimpreună cu toată magia ei, nu pot ascunde o anumită precaritate, ba o pun încă mai tulburător în lumină. Artă a frumosului în mișcare — cum s-a spus — alături de poezie și dans, în timp ce arhitectura și artele plastice sînt arte ale frumosului nemișcat, ea suscită pe dinaintea noastră frumuseți pe care apoi le retrage în neștiut și negrăit. Ea nu are nici măcar ca poezia un sens cuvîntat, care să se păstreze ca sens în cugete. Aduce cu ea o nobilă generalitate, dar una a stărilor de suflet, nu a stărilor de spirit; și, după ce o modulează la nesfîrșit, se rezolvă în neîmplinirea generalității însăși, fără să poată ancora nicăieri. Îi lipsește condensarea în jurul a ceva individual. Este o splendidă întruchipare a precarității ontologice caracteristice culturii și omenescului rafinat. Are general, are determinații inefabile ale acestuia, dar nu are individual.

Cîndva în trecut, deși săracă de tot în mijloace, muzica avea o mai bună întîlnire cu realitatea. Pe cînd era doar melodică și monodică, muzica avea puteri magice, vindeca pe oameni, înălța sau făcea pe alții să

creadă că înalță ziduri cu ea, îmblînzea fiarele, sufletele și chiar pe zei. De cînd este polifonică, ea s-a concentrat asupră-și, a dat extraordinare structuri și construcții, dar n-a mai cutremurat pe nimeni. Muzica noastră „ce are la origine o creație genială a Evului Mediu, contrapunctul" (Combarieu, pag. 259) și care nu mai face din el simple construcții ornamentale sau „arhitecturi sonore", ca la început, ci a devenit un adevărat discurs muzical, are totuși ceva din predicile fără obiect ale sfîntului Francisc către păsărele și dobitoace. Ea transmite ceva, dar nu se știe bine ce, pare să modeleze sufletele, dar nu se știe bine cum sau dacă în bine, și, însoțind mai departe dansul — iar acum în urmă dansul acesta al imaginilor care este spectacolul cinematografic — ea refuză totuși orice sens funcțional și auxiliar, afirmîndu-și independența absolută printr-o aristocratică gratuitate și printr-o perfectă rigoare, cînd nu-i place să devină inițiatică. Dar chiar și așa, ea este acceptabilă pentru orice ascultători, căci le încurajează lipsa totală de răspundere spirituală și le măgulește spiritul critic elementar la nivelul celei mai joase judecăți și discriminări, cele pe bază de : îmi place — nu-mi place.

S-a putut spune, în chip surprinzător, că numai forma vulgară de muzică modernă, jazz-ul — ca emanație dealtfel a unui suflet primitiv — regăsește un sens plin al muzicii. Dar aceasta se întîmplă la capătul de jos. Poate că și la celălalt capăt, unde muzica tinde astăzi să depășească sunetele și notele, luîndu-și ca material zgomotele reale, cu muzica concretă, sau zgomote și sunete fabricate, cu muzica electronică, chiar și aici se va întîmpla o bună regăsire de sine a muzicii, în măsura în care ascultătorul zgomotelor și sunetelor lumii largi s-ar putea să ajungă într-o zi la ceva de ordinul armoniei sferelor cerești, de care vorbea Pitagora. Sau, spre a vorbi în chip mai plauzibil, poate că reușind să treacă, de la registrul undelor sonore la cel al undelor electromagnetice, muzica sau extensiunea ei savantă va domina comunicația între oameni și cu obiectele cos-

mice, va putea controla, orienta şi modela din nou cu adevărat, de astă dată la nivel superior, transformînd în realitate acţiunea magică pe care şi-o revendica iluzoriu la început. Poate că muzica este întocmai logicii matematice ; aceasta a creat în gol, pînă ce şi-a găsit aplicarea la mecanisme, în timp ce muzica s-ar aplica la organisme şi spirit. Cine ştie în ce vast individual nu va fi captată într-o zi generalitatea aceasta nedesluşită, cu nimic cununată încă, a muzicii ?

Pînă atunci, la moderni, muzica este ca şi un suflet exilat de trup şi care ar istorisi acestuia, din exil, cît de frumoasă este uniunea sufletelor cu trupul.

*

La un suflet fără trup poate sfîrşi atodetia, ca refuz al individualului, dacă refuzul acesta pierde calea întoarsă spre real. Am văzut, rezumînd, cum apare maladia spirituală în chestiune încă de timpuriu în istorie, cu „sufletul" comunităţilor, un suflet care poate foarte bine refuza conştiinţele individuale, atîta vreme cît acestea nu s-au ridicat încă la conştiinţa persoanei. Individualul ce nu a luat conştiinţă de sine se exprimă atunci efectiv prin general, în loc să fie strivit de el, cum se va întîmpla mai tîrziu. Este o lume a *cunoaşterii* sau măcar a credinţei în ceva general, şi ca atare a *sacerdoţiului* în numele acestui general, după cum este una a reglementării ceremoniale potrivite. S-a putut stagna istoriceşte sub un asemenea sacerdoţiu, dar astăzi unele popoare asiatice reintră în istorie tocmai sub semnul lui şi al atodetiei. Maladia spirituală în joc este ca atare una ţinînd de *cultură*, ceea ce poate fi ferment sau dimpotrivă, expresia decadenţei rafinate, atît la popoare cît şi la indivizi.

La scară individuală, maladia reprezintă îndeletnicirea cu *generalul* ca şi interesul exclusiv pentru el, mergînd pînă la educarea adevărurilor, sau urmărirea vicisitudinilor generalului. Fiindcă făpturile generale nu sînt date, interesul cade asupra *posibilului*, nu a rea-

lului, atodetia fiind caracteristică unui tip major de gîndire filozofică, cu spirit *critic* şi *disociativ*. Ea nu este mai puţin activă la aproape orice autentic om de cultură, în ceasul maturităţii, cînd desfătarea intelectuală şi consideraţiile *teoretice* primează asupra acţiunii, aşadar cînd *comentariul* vieţii devine mai interesant decît viaţa, modalitatea şi adverbul mai de preţ decît substanţa tematică şi verbul. În acest sens, o bună *infinitate de nuanţe* devine posibilă, ca şi un sens plin al *libertăţii*, spre deosebire de libertăţile vane ale individului lipsit de un sens general.

Dar libertatea, care nu e decît a generalului şi duce la inflexionarea lui, poartă cu ea riscuri. Ea îmbogăţeşte înţelegerea generalului cu o viziune mai nuanţată asupra *necesităţii*, respectiv a hazardului, şi a legii, dar invocă o lege care poate să admită doar un individual *statistic*, sau chiar să nu se obiectiveze în nimic real, ea rămînînd în zonele posibilului. Un *neant* al cunoaşterii şi desfătării este atunci rezultatul ultim, iar sentimentul acestui neant l-a putut încerca lumea contemporană ajungînd, de la glorificarea culturii ca un paradis de generaluri, la *sensul tragic* al experienţei de cultură. Nimic mai bine decît *muzica* lumii contemporane, atît în creaţia ei cît şi în modalitatea de recepţie laxă şi perfect iresponsabilă, nu arată mai bine urmele, peste sufletul omenesc, ale atodetiei.

CAPITOLUL VII

ACATHOLIE

ÎN TIMP CE ATODETIA ERA MALADIA TIPICĂ pentru cultură, acatholia (refuzul generalului) este cea a *civilizației*. Așa fiind, ea caracterizează timpul nostru — în versiunea lui europeană, hotărîtoare pentru restul lumii — cu atîta pregnanță încît, deși o maladie constitutivă omului ca și celelalte, merită să fie cercetată la urmă, ca dînd, în cumpătul vremii noastre, trăsătura culminantă.

Ni se pare mult mai fecund — vom îndrăzni să spunem — a studia civilizația sub semnul acatholiei, decît cum a făcut Spengler în „Declinul Occidentului", ca un fenomen de oboseală și de capăt de drum al oricărei „culturi". Făcînd așa, gînditorul german nu putea vedea decît *negativul* civilizației. Dar refuzul conștient al generalului, ca și în cazul celorlalte două refuzuri (al ahoretiei și al atodetiei) este departe de a fi un fenomen de oboseală și unul de trecut doar în pasivul omului, ca declin și început al sfîrșitului. Spengler n-a putut astfel înțelege, după cîte ni se pare, nici plinătatea, am spune romantică, a revoluției tehnico-științifice, nici marile exasperări ale inteligenței răzvrătite împotriva generalului (ca în „l'Homme révolté" al lui Camus), nici uriașele explozii, informaționale sau demografice, iar pentru informațional sensul bun, nu cel de „curiozitate", cum spune el; nici înnoirea sportivă, am spune, a lumii noastre, nici uluitoarea ei trimitere a gîndului la limite — ceea ce nu ține de fel de decadență —, ducînd este drept pînă la pragul catastrofelor celor mai intense pe care le-a

trăit vreodată umanitatea dar și la marile probleme înnoitoare ce se pun omului, după cum în sfîrșit n-a putut vedea, în civilizație ca fenomen de decadență, extraordinarele ei promisiuni pentru om și pentru regăsirea de sine, tocmai prin dezmințirea de sine (cum ar spune Hegel) a spiritului !

Trăim sub semnul civilizației, adică în *elementul* ei, care a devenit a cincea după cele patru mari stihii ale lumii : pămîntul, apa, aerul, focul. În particular, trăim în elementul focului *rece*, al electricității și fluxurilor electronice, care au dus la un mașinism de alt tip decît cel, al focului cald încă, din primul mașinism. Un pas mai mult îndărăt, și civilizația aceasta poate fi, material cel puțin, una a fluxului energiei solare, pe care stăm s-o captăm (iar cu fotosinteza am capta-o total pentru om, dincolo de „natură"), adică într-un sens trăim sub semnul luminii, așa cum spunea Louis de Broglie (poate puțin și Cărțile lui Moise) că totul a început cu lumina.

Dar de la *lumină* a plecat și spiritul acum vreo două veacuri, cu iluminismul. Pentru că rațiunea e prea bogată și învăluie spiritul prea mult, cu întemeierile inimii cu tot, spre a putea fi numai luminoasă, omul modern a pus în joc inteligența goală, spre a putea practica iluminismul total. Iluminismul a apărut ca o tăgadă împotriva oricăror generaluri, mai ales a celor gata date (a lui Dumnezeu în primul rînd) și, cu acatholia sa funciară, s-ar fi spus că nu era sortit prin definiție să regăsească nici un general. Dar cu siguranță că, parte a rațiunii cum este, inteligența ar fi regăsit spiritul în plinătatea lui, dacă era lăsată în exercițiul ei cu adevărat liber, așa cum și-l dorea. În speță, inteligența nu putea vroi, pentru ea și om, numai *cunoștințe*, și încă unele doar pozitive, ci ar fi sfîrșit prin a căuta și *sensuri.* Inteligența jubilează, este drept, în scepticism, însă doar o clipă ; apoi se redresează și, cu moartea spiritului peste moarte călcînd, ea trebuie să răzbată la lumină, de vreme ce s-a născut sub semnul acesteia.

Numai că, inteligența iluminismului nu s-a exercitat liber pînă la capăt. Ea a fost obnubilată de altceva, anume de empirism, utilitarism, de succesele tehnicii și cîteva mari reușite elementar materiale (ce duceau la societatea de consum), ratîndu-și, deocamdată cel puțin, marea ei vocație, în ființa istorică a omului și în ființă pur și simplu. Acea splendidă lozincă iluministă „Luminează-te și vei fi" (apărută modest chiar în versiunea iluministă românească) s-a putut preface într-un „luminează-te, dar îți vei primejdui ființa", pe care îl trăiește astăzi cu surprindere, înainte de spaimă, lumea occidentală. Nici acatholia iluministă, tăgadă a oricăror generaluri, nu putea, ca orice maladie spirituală, să se păstreze prea mult în dereglarea ei, atît de aducătoare de pozitiv în primul ceas. Dar, așa cum menționam, ea s-a întîlnit și s-a cununat cu altă acatholie, cea a lumii anglo-saxone, mai tenace decît a ei, mai cronică poate ; și astfel s-a bastardizat.

Într-adevăr, această parte a semințiilor germanice din nord, lumea anglo-saxonă, pare efectiv a suferi de acatholie cronică. Lumea nordului a fost curioasă : n-a dat, în veacurile de la 800 la 1200, cînd și-a dezvăluit miturile, o religie cu adevărat mare, nici epopei de rangul celor grecești ori indice, nici măcar sau mai puțin decît orice state istorice (statul englez fiind mai de grabă făcut de francezi, cum s-a spus), lucru pe care îl relevam despre Vikingi, dar a făcut să apară în sînul ei două vocații fără echivalent în restul lumii : vocația filozofică și muzicală la germani, alături de meșteșuguri, cea empirist-practică și tehnică la englezi, cu inventarea mașinii, această din urmă vocație schimbînd pînă la urmă fața lumii. În orice caz acatholia lumii engleze este agresiv formulată în „nominalism", adică în doctrina ce susține că tot ce e de ordin general reprezintă un singur nume. Inteligența iluministă n-ar fi spus doar atît ; dar s-a intimidat și n-a spus nici ea mai mult.

Numai că, înainte de a vedea limitele acestui acatholism, în care amîndouă părțile, iluminismul european

şi nominalismul anglo-saxon au pus ce aveau mai viguros în ele (nu se putea ca bietul mare iluminist Voltaire să nu admire peste măsură spiritul englez), să vedem marile lui reuşite. Cît despre faptul că lumea anglo-saxonă este una a acatholiei, cu ceea ce poate avea bun şi rău această maladie, el ne pare la fel de evident ca faptul că India stă sub semnul ahoretiei, ceea ce o face să fie permanent deasupra şi dedesubtul istoriei, sau China sub cel a atodetiei, care a ţinut-o secole întregi în refuzul istoriei, spre a o precipita acum, tot ea, în istoria devenită coaptă pentru atodetie, adică pentru refuzul individualului.

Reuşitele acatholiei moderne sînt de aşa natură încît, mărginindu-ne la cea de tip englez (cu versiunea uneori excesivă şi deformantă a lumii americane) s-ar putea spune că, după al doilea război mondial, cînd Anglia a pierdut un imperiu, spiritul englez a cucerit în schimb lumea. A cucerit cel puţin lumea occidentală şi partea de pe Terra ce stă sub influenţa ei. Într-adevăr, valorile anglo-saxone s-au impus acolo — şi unele din ele, cum se va vedea, exercită o atracţie şi în rest, mai ales asupra tineretului — într-o măsură nesperată şi care ar putea face pe englezi să aibă altă mîndrie decît cea exterioară şi victoriană (de simplă ţinută, morgă, self-respect exagerat, ritual profan şi smoking) din trecutul apropiat. Să nu mai vorbim despre limba engleză (cu orice deformaţie americană), parte şi ea a spiritului, ba încă una dominantă, ce se impune peste tot într-o zonă a lumii, inclusiv Europa Occidentală, cu simplitatea sau chiar simplismul ei gramatical şi cu incredibila ei nepăsare lexicală, care a făcut-o să-şi însuşească aurul altor limbi, în particular al latino-francezei, aşa cum în veacul pirateriei englezii, dintre care unii de seamă, îşi însuşeau aurul spaniol ; o limbă esenţial „masculină“ şi sobră, cum spunea despre ea lingvistul danez Jespersen, care tocmai de aceea pierde orice adîncime a femininului, pierde orice contact cu originarul şi rămîne condamnată să nu îngăduie absolut nici un acces la gîndirea filozofică, dar care în

schimb — poate tocmai cu precizia ei (căci se ocupă doar cu propoziţia nu şi cu logos-ul plin) şi cu bogăţia ei de împrumut pe de altă parte, ca şi cu extraordinarele ei sintagme posibile — obţine în spirit marea poezie, alături de limbajul ştiinţific, aşa cum obţine cîntecul, justa denumire, sloganul, umorul şi titulatura ideală, fiind în definitiv un splendid şi perfect organizat ciripit al omului. Să ne gîndim, dincolo de limbă, la valorile societăţii şi civilizaţiei contemporane, care aproape toate sînt de sorginte anglo-saxonă, începînd de jos de tot, cu jocul, sportul, dansul, tipul de petrecere (ceaiul de la ora 5 devenit „five o'clock"), trecînd prin stofe, îmbrăcăminte, salon, comportament social, apoi prin Parlament, sistem de libertăţi individuale, miting, în cultură prin primatul societăţii asupra eroului, ceea ce duce la ziar, revistă şi în orice caz la roman (apărut în veacul XVIII în Anglia), pînă la roman poliţist de o parte, ştiinţă-ficţiune de alta, spre a ajunge în planul culturii, prin primatul empirismului, nespus mai operativ ca pozitivismul francez, şi mai ales prin experiment şi fizicalism — unde marii fizicieni europeni, ca Planck, Einstein, de Broglie, Bohr, Heisenberg, au putut schimba imaginea despre lume, dar englezii cu un Faraday şi Maxwell au schimbat lumea — spre a ajunge la maşină şi apoi la electricitate, care sînt sigur creaţii sau descoperiri ale spiritului anglo-saxon, şi la cibernetica de astăzi, sau într-un sens mai larg cultural, spre a ajunge la cultul exactităţii în locul adevărului şi la această logică matematică a cărei origine anglo-saxonă n-o poate contesta nimeni şi care ameninţă să fecundeze dar şi să pustiască, începînd cu lingvistica, mai toate specialităţile culturii umaniste. Să ne gîndim, concentrînd lucrurile, la partea covîrşitoare a spiritului anglo-saxon, în noutăţile tehnico-ştiinţifice de astăzi — care au sorţi să schimbe pînă şi natura omenească, pentru prima dată în istoria cunoscută — şi atunci vom înţelege că acatholia acestui spirit anglo-saxon a însemnat şi înseamnă ceva în lume.

În definitiv, dacă ne concentrăm asupra înnoirii tehnico-științifice de astăzi, pe care a făcut-o posibilă acatholia europeană în general și cea engleză în particular, este limpede că o asemenea înnoire a fost posibilă tocmai pentru că acatholia a devenit la un moment dat precumpănitoare în lumea europeană. S-a constatat că egiptenii ar fi putut ajunge și ei la tehnici mai înaintate, cel puțin în materie de navigație cu pînze, dar n-au fost destul de acatholizați spre a ieși din cuprinsul lor istoric ; grecii, la rîndul lor, numai de acatholie n-au suferit, cel puțin în ceasul lor mare, așa încît au lăsat experimentul și tehnica — pe măsura cărora ar fi fost din plin — în lotul banausicului, al meșteșugului de rînd ; indienii, care și ei puteau obține tehnica, mai ales cu inventivitatea lor matematică, sufereau prea mult de ahoretie spre a se interesa de determinații tehnic-lumești și de „dominare a naturii". (Ce frumoasă este în acest sens legenda cu regele indian care a cerut să se întindă piei peste tot pămîntul ca să nu-și vateme picioarele, în timp ce un înțelept i-a arătat că este suficient să-și pună el piei la picioare, sub formă de încălțări — ceea ce face pe un subtil gînditor modern să spună : este mai ușor și mai înțelept să adaptezi pe om la natură, decît să adaptezi natura la om, cum vrea uneori tehnica.) Și care istoric al culturii se îndoiește că în China, imperiul ce și-a ars corăbiile prin veacurile XV—XVI, spre a nu fi ispitit să pornească în largul oceanului, și unde apăruseră atîtea invenții tehnice, putea să se nască o vastă lume tehnologică ? — Dar Europa a fost zgîlțîită de frigurile acatholiei, dublînd natura bunului Dumnezeu cu făpturile tehnice ale omului.

Este totuși un miracol, pe care gîndirea filozofică ar trebui — spre deosebire de un Heidegger și de atîția alții, uneori chiar oameni de știință — să-l vadă în bunătatea lui, înainte de a condamna pe hommo-tehnicus, care sărmanul începe să se condamne și înspăimînte singur, cum făcea un Norbert Wiener. Căci de pe acum poate fi spus : de ce să ne sperie atît de mult

riscurile civilizației noastre, care este una a focului rece ? Oare civilizația focului cald nu comporta și ea riscuri la fel de mari, la scara ei cel puțin ? Cînd omul va fi descoperit focul trebuie să fi apărut destui înțelepți care să-și spună : orice copil poate da foc pădurilor, într-un ceas de uscăciune, și orașelor făcute din uscături. Poate că marele incendiu al Londrei — în urma căruia orașul a fost în sfîrșit sistematizat — fusese pus de un copil, în timp ce despre Nero se spune uneori că ar fi dat foc Romei nu atît sub semnul nebuniei lui cît din anumite concepții edilitare. Riscurile civilizației noastre sînt cele ale oricărei civilizații.

Toate acestea, începînd cu înnoirea tehnico-științifică, reprezintă însă doar *consecințe* ale acatholiei. Este bine să cercetăm maladia în ea însăși, spre a vedea abia apoi care sînt limitele și riscurile ei pentru om, anume limitele și riscurile *spirituale*, dincolo de cele accidentale.

*

Ca orice maladie a spiritului, acatholia este identificabilă în om, în vîrstele și angajările lui, la fel cum ea apare, la altă scară, în societăți și popoare. Refuzul generalului era un gest provocator la Don Juan, prin care ilustram de la început acatholia ; el este însă, ca refuz, totodată o demnă, uneori subtilă și pozitivă, alteori resemnată încercare a omului de a fi și de a face ca lucrurile să fie *fără învestiri de excepție*. Expresie a lucidității și maturității tîrzii, acatholia apare, fie ca fenomen de cultură, fie ca simplu fenomen de viață spirituală, drept o renunțare la sensuri generale de necontrolat și la regăsirea răspunderii față de sensurile individuale reale din cunoaștere (pozitivism), din sînul persoanei și cuprinsul societății istorice. Aceea ce interesează acum este, dincolo de orice sensuri generale, aplicarea determinațiilor și manifestărilor de un fel sau altul la situații reale. Lăsate libere, manifestările lumii și ale omului reprezintă și haosul lor. Le

trebuie o fixație și un adevăr, Adevărul norilor din văzduh este ploaia. *Este* tot ce e acum și aici. Ultimul criteriu al ființei, și deci al ordinei, din această perspectivă, este individualul.

Dacă austeritatea formulărilor teoretice poate fi părăsită o clipă, atunci am putea spune că trebuie să existe și în sînul realității acea situație care apare într-un roman polițist: tot ce se întîmplă se organizează în jurul unei vinovății *singulare*. Trebuie deci captat individualul, trebuie prins vinovatul. Că în lipsa unui sens general, afirmarea aceasta a individualului are un fel de absurd ontologic în ea? Dar fie nu-l mai simțim, ca în experiența omului de rînd ce se mulțumește cu hic et nunc, fie îl proclamăm deschis, cu umorul britanic, sau cu gratuitatea (André Gide) și cu absurdul contemporan. Este nonsensul istoriei goale, întîmplarea istorică pură și simplă, așa cum are și natura o largă parte de istorie nesemnificativă în ea; este condensarea și concentrarea oarbă în situații de realitate ce sînt tot atîtea extincțiuni ale ei. S-ar putea spune că este neființă aci, dar într-un sens a putut să fie *ființa istoriei;* și în orice caz a fost exactitatea ei. Ernest Renan a găsit cu adevărat, mergînd pe urmele aceluia pînă la Ierusalim, pe Iisus din Nazareth. (E drept, numai pe cel din Nazareth, nu și pe Iisus Christos).

În fapt, au existat și în trecut epoci și lumi fără acces la general, iar istoria însemna atunci, ca la feniceni, în particular ca la cartaginezi, concentrarea asupra unor realități individuale — cetăți sau comunități pe bază de interes — a determinațiilor istorice lipsite de un sens general. Poate că popoarele *comerțului* sînt așa; în orice caz venețienii au fost din plin așa (ce „idee" au avut ei?), după cum astăzi, cu primatul economicului organizat și al bunei administrații, olandezii, suedezii și elvețienii tind să devină așa, poate și englezii, la capătul unei experiențe istorice mai pline totuși. În chip semnificativ, la toate aceste popoare istoria scrisă redevine o cronică, adică fixare a eveni-

mentelor cantonale și parohiale, în nuditatea lor. Este dealtfel, pe plan literar, epoca memoriilor, a ziarului și a înregistrărilor pe bandă. Dar nu mai apare, în lipsa sensului general, bucuria biograficului din prima versiune a istoriei, așa cum o concepea Goethe. Este doar obiectivitatea sau pozitivismul proceselor verbale.

Aceste procese verbale, cu materialul variat dar fără orizont istoric al vieții unei societăți, se acumulează în așa fel încît, cu explozia lor informațională, par să desființeze istoria scrisă și constituită în opere. Acolo unde lipsește generalul nu mai este loc, într-adevăr, pentru istorie în sens superior, așa cum lipsa codului juridic duce, la poporul englez, la simplă practică juridică. Poate că întreaga Europă Occidentală se pregătește să intre în experiența istorică pe care am numi-o a „particularizantei", cu rabatarea ei asupra individualului.

Dar aceeași rabatere asupra individualului fără interes pentru general, descrisă mai sus ca experiență istorică, poate fi întîlnită în conștiința omului în genere. Omul nu întîrzie de-a binelea în desfătarea delimitărilor pe care le poate el da sau le pot avea sensurile generale. Există cunoaștere în desfătarea aceasta, dar nu este și înțelepciune practică de viață, ci mai degrabă o formă de evaziune. Vine vîrsta lucidității, cînd omul se întreabă ce lasă el lumii și ce are preț sau nu, pe lumea aceasta, nicidecum despre lumile posibile. Acum el lasă deoparte sensurile generale, încercînd să vadă cît înseamnă fiecare lucru, respectiv cîtă bogăție de determinații s-ar putea condensa în fiecare situație individuală dată. Goethe își scrie „Dichtung und Wahrheit", iar mai tîrziu, dar la aceeași vîrstă a omului, poate spune că, întorcîndu-te asupra vieții trecute, tot ceea ce simți este : mirarea. Înțelepciunea de viață înseamnă consimțirea la viață. După ce ai vroit să schimbi totul, în faptă sau măcar în gînd (care opera asupra generalurilor), acum accepți lumea așa cum este. Căci undeva este bună și ea, altminteri n-ar fi, nu s-ar povesti și nu ar ține. Cînd un

gînditor ca Hegel a sărit de-a dreptul, cu extraordinara lui maturitate ultimă, la vîrsta aceasta de capăt a omului, atunci el a dat dreptate tuturor lucrurilor, spunînd : „tot ce este real e raţional". Dar el avea un sens de vastă şi superioară generalitate pentru raţional, pe cînd omul vîrstei de acum o spune doar cu blîndeţea înţelepciunii fruste.

Totul este în ordine, acum. Bucură-te să vezi faptele încărcate de toată mierea lumii, fără să mai cauţi sensuri generale în ele. Aşa cum povesteşti viaţă cu viaţă, amintire cu amintire, şi întîmplare cu întîmplare, la fel se rînduiesc lucrurile şi ele, cărora orice încercare de îndreptăţire generală le-ar arăta o faţă nepotrivită sau chiar excesivă şi absurdă. „Wie es auch sei das Leben, es ist gut", spunea Goethe în numele tuturor celor ajunşi la vîrsta lucidităţii acatholice.

La o asemenea vîrstă ne spunem că sîntem prea adesea nedrepţi cu viaţa imediată. De-a lungul întregii vieţi iubisem ceva „ideal" în ea, mai de grabă decît realitatea ei, iubeam un fel de general ştiut ori neştiut, pe care l-ar purta cu ea realitatea. Dar pietatea faţă de zei este adesea impietate faţă de oameni şi lucruri. În anii tîrzii, după ce am deprins atîtea forme de pietate, o înţelepciune ori o anumită resemnare ne pot face să regăsim *cu pietate* imediatul. Nu-i văzusem la timp nici frumuseţea nici bunătatea. Este mai mult adevăr în lumea din jurul nostru decît în filozofia ta, Horaţiu — spuneam acum, cuprinşi de o scară acatholie, împreună cu Shakespeare. Şi atunci, lăsăm generalurile în cerul lor, şi iubim toată bogăţia de determinaţii troienite în fiinţe umane şi realităţi particulare.

Bucuriei de a face dreptate realului imediat îi corespunde din plin una din modalităţile de creaţie ale omului ca artist, o modalitate pe care tehnica modernă a venit s-o favorizeze tot mai mult. Acatholia şi-a găsit, cu omul modern, mijloacele şi arta proprii ei. Într-adevăr, a crea poate însemna, nu numai a obţine proiectarea individualului în ceva general, ci dincolo de orice general, condensarea unei lumi de manifestări

sau chiar fantome în destine și întruchipări individuale, care să le fixeze. Dat fiind că văzul este principalul simț fixator (toate celelalte avînd parcă o tendință către difuz) și cel care cu adevărat parcă definește în om virtutea de a contura totul, de la idee (legată și ea de văz la greci) pînă la imaginea reală, genul acesta de creație va fi cel al *vizualului*. Totul se poate traduce în imagine, de parcă actul creator ar consta din punerea sau transpunerea unei lumi pe un ecran. Apar astfel, într-o lume a acatholiei, artele noi ale ecranului, în primul rînd cinematografia, cu veleitatea ei de a fixa în individual totul, pînă și imaginația cea mai liberă, dar și cu mizeria ei de a nu avea echilibrul artistic ultim — care este și cel ontologic — al sensurilor generale.

Căci de ce s-ar fixa determinațiile acestea, libere cum sînt de orice sens general, mai de grabă asupra unor realități individuale decît a altora? Este ca și o formă de așezare neașezată, aceasta a fixării în simple imagini. Manifestările ce se cereau fixate sfîrșesc de fapt în instabilitatea cazurilor particulare (ca în romanul modern dealtfel), care trebuie să prolifereze la infinit, spre a răspunde astfel cu ceva de ordinul cantității, carenței fatale a sensului. Acolo unde nu e nici măcar ecoul sensului general, totul sucombă în infinitatea proastă a cazurilor particulare. Bucuria de a face dreptate realului se preface — ca și viețile noastre goale de sens — în sentiment al neamului.

În imediat totuși nu părea să fie neant. „Să ne cultivăm grădina", spune întotdeauna un același Voltaire, regăsind bucuria particularului și a cufundării în el. De fiecare dată pozitivismul — la fel de prost numit pozitivism pe cît este electricitatea „negativă", care în fapt este pozitivă — avea, măcar în primul ceas, iluzia unei bune conversiuni către individual și idiomaticul lui. Dar este ca și cum ne-am interesa de „dialectele" ființei, fără să ne ridicăm și la „limbile" ei. Un fel de logos general se dovedește totuși activ, cu deschiderea spre universal, în toate limbile pămîntului, la fel ca

în „codurile“ ființei. Dar refuzul său ne face să ne cufundăm în închiderile ce doar închid și în limitațiile ce doar limitează. Poate că toate lucrurile lumii fac așa, într-un ceas al lor, obosite de tensiunea generalului care le solicitase prea mult. Se îngroapă în ele însele intrînd într-o fatală imploziune. Cu această lume de stele moarte, unde nici o formă de general nu mai este activă, neantul de extincțiune își face loc în sînul realului ; o vastă nimicnicie, sau experiența frustă a nimicului.

Cînd nu este în joc chiar sentimentul neantului, rămîne cel al unei universale *contingențe* pentru realități și viețile noastre. Iar contingentul nu reprezintă defel o expresie a pozitivului (cel mult una „pozitivistă“), așa cum este posibilul, cu care e prea des confundat. Contingentul se dovedește a fi, într-un sens, exact răsturnatul posibilului, care e întotdeauna susceptibil să-și dea determinații noi, pe cînd contingentul *închide*, concentrînd determinațiile asupra unei situații individuale. Ca posibilitate întîmplată, contingentul nu va fi tot una cu întîmplarea posibilă : contingența unei situații reprezintă tocmai extincțiunea posibilității ei. Totul a fost hazard.

Există, pe această linie, încă un tip de hazard diferit de cel pe care l-a invocat Jacques Monod și care însemna instituirea întîmplătoare a unei ordine ce apoi devenea necesitate. Ne-am putea astfel întreba dacă nu încape uitare a generalului și în sînul naturii, sau dacă în aceasta nu este înscrisă o libertate față de general, o acatholie, care s-o ducă pînă la propria ei disoluție ca *ordine* naturală. Biologii înșiși s-au întrebat dacă speciile au sau nu realitate bine precizată, iar medicii, dacă nu cumva trebuia mai de grabă vorbit de bolnavi iar nu de boli, respectiv de exemplare individuale și nu de clase. Hazardul și-ar arăta atunci o nouă față, purtînd asupra generalurilor de astă dată ; ar consta din apariția lor posibilă de o clipă. O natură care să transgreseze permanent tot ce tinde să capete și să păstreze chip de generalitate, înfrîngînd ast-

fel orice tipare și concentrîndu-se doar asupra exemplarelor ei irepetabile, ar putea fi concepută, cel puțin ca o ipoteză de lucru.

În fond, dacă lărgim „natura" pînă la om, s-ar putea spune că astăzi s-a ajuns tocmai la o asemenea concentrație a tot ce este natură asupra colectivității umane (omul adică preluînd în el toată natura) înțelese ca un vast individual în sînul vieții, așa încît naturii să nu-i mai pese de rest, îngăduind să se stingă rînd pe rînd speciile întregi care păruseră indispensabile echilibrului ei. Natura ea însăși ar sfîrși, atunci, la ceea ce părea după un Schopenhauer să fie privilegiu și semn de tărie pentru om : la capacitatea de sinucidere. Fapt este că prin om natura se pustiește, așa cum omul se poate pustii singur printr-unele excese ale civilizației, aduse tocmai de acatholie. Natura însăși s-a „civilizat", ridicîndu-se pînă la om și livrîndu-se lui. A ieșit din starea de junglă, lăsînd ca făptura cea mai onorabilă pe care a putut-o ea institui, omul, să dispună de ea însăși.

Iar cu acatholia sa — care nu mai e metaforică, așa cum poate fi considerată la natură — omul dispune efectiv de aceasta. Lucrul este surprinzător, în primul moment. Dacă refuzul generalului trebuie să te întoarcă la realitatea imediată, la pietatea față de ea și să te facă să-ți vezi de grădina ta, atunci ar fi trebuit ca omul acatholizat, cel de după Renaștere de pildă, să se regăsească rousseau-ist în natură, cu natură cu tot, în orice caz nu împotriva ei. S-ar putea spune chiar, la prima vedere, că omul modern nu ar fi de fel unul acatholic, de vreme ce a căutat în natură legile ei științifice, așadar generalul. — Dar aci vom răspunde : el n-a mai invocat natura drept un general de sine stătător și n-a urmărit legile acestui întreg, ci legile libere, ca tot atîtea sisteme locale de relații ; iar legile ca relații (ideea de funcție, care s-a substituit celei de substanță din antichitate, cum spunea Cassirer în „Substanzbegriff und Funktionsbegriff") nu mai sînt adevărate generaluri concrete, ci generaluri abstracte,

un fel de determinații care se aplică asupra individului. Relațiile au drept „general“ doar pe cel abstract al formei lor, matematic simbolizabil. Matematicile (laolaltă cu experimentul, adică natura distorsionată) sînt cele care au hotărît de lumea apuseană, iar nu ontologia, adică problematica ființei. Așa încît, pînă la urmă, ce rămînea din natură și din pietatea față de individualul ei ?

Rămînea atît de puțină pietate încît, ca într-o perfectă acatholie, unde supraviețuiesc doar determinațiile și individualul, lumea modernă a trebuit să-și *invente* Universul ei de individualuri, anume cel tehnic, care să dubleze Universul individualurilor naturale. Nu numai că universul tehnicii nu reclamă pentru el ființa, (cum puteau face realitățile acelea absolute din sistemele de credință, mitice ori religioase, ale trecutului) dar, deși ține și el în fond de o formă de demiurgie, se întemeiază pe științe care, ca matematicile, fizica matematică, logica matematică, se refuză deschis oricărei problematici a ființei, tratînd realitatea cel mult ca o „materie“. Și într-adevăr, cum ar putea reclama cîteva determinații goale (o aripă în plus pe care ți-o dai cu un avion mai rapid, sau un dispozitiv în plus, ca și o mașină de a calcula orice dar nimic determinat), să aibă statut de ființă ? Universul pe care l-a adus civilizația tehnică este în primul moment — dacă apare într-o societate ce nu are o bună așezare în idee — întocmai universului aceluia de început despre care vorbea un presocratic, în care mîini, picioare, trunchiuri de om și frînturi de lucruri pluteau haotic în elementul universal.

Ce are omul de făcut într-o asemenea lume care nu mai „ține“, una ce nu mai are în ea adevărul, fie și presupus, al generalului, este limpede : el are de găsit siguranța, prin exactitate. Acum exactitatea se substituie adevărului. Siguranța părții vindecă de nesiguranța întregului. Așa cum caracteristic pentru științele contemporane dominante este faptul că nu mai pun în joc axiome ci simple postulate, sau că axiomele lor sînt

postulate bine alese, ducînd la deducţii bine asigurate, caracteristic este de asemenea faptul că exactitatea, precizia, nevoia de a spune că asta este asta şi nu e decît asta se impun. Am spus şi făcut tot ce trebuia. Este lumea filozofiei analitice, a logicii matematice, a ciberneticii, după cum e lumea romanului poliţist sau a inginerismului pentru el însuşi, economic şi social, lumea societăţii de consum.

De astă dată se poate vedea limpede, anume în individ, ce este lumea acatholiei în ea însăşi, cu manifestările ei ca şi clinice. Dereglările acatholicului devin tot atîtea virtuţi : ordinea în lumea imediată (în odaie, în idei, în vorbire, în societate), precizia în tot ce faci, self-controlul, demnitatea faţă de alţii şi faţă de sine, civilizaţia, *politeţea.* Ce extraordinară este pagina aceea din gîndirea chineză, unde apare „căderea“ sub care trăieşte acatholicul. „Cine pierde Tao rămîne cu virtutea ; cine pierde virtutea rămîne cu iubirea de oameni ; cine pierde iubirea de oameni rămîne cu justiţia ; cine pierde justiţia rămîne cu politeţea.“

Nici vorbă de Tao, despre vreun general ultim, la omul acatholiei, de vreme ce tocmai aceasta repudiază el ; dar nici virtutea plină nu-i rămîne, căci şi aceasta ar trebui să se întemeieze într-o concepţie etică. El ar mai putea avea iubirea de oameni, dar ea se sprijină pe o ordine, generală încă, a inimii, pe un ordo amoris, şi acatholicul nu acceptă generalul nici măcar sub specia unei simple ordine care să-i preexiste. Atunci să-i rămînă justiţia ? Dar — aşa cum se vede în dreptul englez — ea nu-i poate fi acatholicului decît o *practică* bună şi consfinţită de tradiţie, o justiţie cutumieră, sprijinindu-se astfel pe cazuri în loc de principii. Ce este de făcut atunci pentru ca lumea, respectiv societatea să ţină ? Să se invoce respectarea omului de către om, demnitatea personală şi interpersonală, fair-play-ul, civilizaţia, politeţea. Iar cu simplă „politeţe“ societatea este totuşi posibilă, ba capătă cîteodată o neaşteptată şi splendidă consistenţă ! Pînă şi răufăcătorului trebuie să i se trezească sentimentul respectului

și al fair-play-ului : polițiștii englezi nu au arme asupra lor, pentru ca nici tîlharul să nu facă uz de arme, dacă păstrează un rest de omenesc în el. Una din cele mai admirabile „societăți" ale istoriei s-a putut ivi pe bază de simplă politețe, activă în conștiințele individuale ca tot atîția atomi ai societății. Căci societatea este aci doar suma indivizilor, nimic nerevenind în propriu întregului.

Un asemenea individ înzestrat cu self-respect și cu respect față de ceilalți devine pînă la urmă, în experiența *consumată* a familiei aceleia exemplare din Biblie, fratele fiului risipitor. Dezamăgit de faptul că legea sa nu era și legea tatălui, sau că tatăl dătător de lege înfrînge în ochii săi legea însăși, fratele păstrează supunerea, păstrează conștiința datoriei, dar uită acum vroit de lege. Devine acatholic, el, cel care încercase mai mult decît oricine generalul. Nu se mai interesează de adevăr, ci doar de exactitate. Dar o poate face pînă la exces. Așa se va întîmpla cu pietismul (această sectă de frați ai fiului risipitor) pe plan de experiență religioasă ; așa va face pozitivismul pe plan de cunoaștere (cu pozitiviștii aceia, un fel de frați și ei față de fiii risipitori ai îndrăznelii de cunoaștere științifică și filozofică). Acum intră în joc supunerea la obiect și limite (pozitivismul vorbește clar despre limitele cunoașterii), pe plan politic libertatea cu răspunderea ei, sau mai degrabă libertățile, cu nevoia de a conduce la un stat înțeles ca o „coexistență a libertăților" ; pe plan economic își face apariția liberalismul (laissez faire, laissez passer) dar cu măsura care să nu ducă la anarhie ; pe plan moral și social, un fel de respect mutual ca „lasă-mă să te las", adică să te las și eu în pace ; pe plan de cultură, primatul exactității și invocarea supremei instanțe de control, care vrea să verifice pînă și exactitatea matematicilor, în speță logica matematică. Fratele fiului risipitor, care începuse prin a citi pe Cicero, sfîrșește prin a face logică matematică. Cît despre acțiune, ea este pragmatică și nicidecum legată de principii sau ideologii : *wait and see*. Principiile nu

pot produce nimic bun, legea nu înseamnă decît legi, după cum libertatea nu înseamnă decît libertăţi individuale. „Dumnezeu a murit“. Ne rămîne să fim civilizaţi şi exacţi.

Nu-i decît firesc ca un asemenea om civilizat şi al exactităţii să apară în lumea anglo-saxonă (inclusiv Statele Unite), aşa cum am şi relevat-o (creatorii lor urmînd să se ivească din rîndul non-conformiştilor). Dar îl putem presimţi, dacă nu chiar identifica, în multe alte zone din Europa de astăzi şi cu precădere îl identificăm în lumea spaniolă, unde pare să aibă un nobil trecut. Cînd exemplarele ei alese nu stau sub genialitatea unei alte dereglări, ca Don Juan sau Don Quijote, omul superior din vasta lume spaniolă se află mai degrabă sub dereglarea unui maximum de personală şi orgolioasă *demnitate*. În particular la omul de cultură, demnitatea înseamnă siguranţa ultimă a gîndului. Încins de acatholie şi el, aplecat aşadar cu o splendidă acurateţe asupra lumii *acesteia*, el dă socoteală de ea cu acea precizie a gîndului care nu mai lasă loc, cu radiografia lui exactă, ideii. Întîlnim un exemplar de acest fel în Martinez Estrada (este destul să-i vezi chipul de pe coperţile cărţilor ca să-ţi dai seama de complexul de siguranţă din el), cu celebra sa „Radiografie a Pampei“, o carte plină de gînduri cuceritoare (despre gaucho, despre tango, despre cuţit, şi atîtea altele), dar una unde nu apare nici o *idee*, dacă trebuie să numim idee gîndul întors asupra gîndului. Aci determinaţiile se concentrează într-adevăr asupra unei situaţii ori realităţi individuale, şi o fac aşa *fără rest* ; dar tocmai de aceea nu mai pot — şi nici nu vor — să trimită la idee. Cei ce nu invocă generalul se refuză ideii. Le ajunge exactitatea.

Într-o lume a exactităţii, artele pot suferi oricîte înnoiri şi contorsionări, în sensul artei abstracte şi al „noului“ roman, spectroscopic, în sensul muzicii electronice, sau al literaturii de proces verbal ; ele toate sînt însă undeva incomode — cel puţin prin creaţiile

lor trecute — omului acatholic, cu excepția *cinematografului.*

Este drept, mai încape loc, în afara artei ecranului și a spectralului sau a spectroscopicului, pentru un fel de artă a diagnosticului exact ; nu numai arta lui „asta este asta", de speța celei din „Radiografia pampei", ci și de speța lui : asta nu e decît asta. În acest din urmă caz se ajunge, pe linia acatholiei *clasice*, la comic (uneori la ceva mai adînc decît comicul), pe cînd acatholia de astăzi ajunge la non-sens și absurd. Căci toate acestea sînt un fel de diagnosticare a strîmbătăților lumii. Autorul comic, cu acatholia sa funciară, cu felul său adică de „a nu avea nimic sfînt", fie că era Aristofan, Molière sau Caragiale al nostru, a denunțat întotdeauna strîmbătățile și prostia lumii, ba poate prea des și-a cheltuit geniul și inteligența proprie spre a denunța prostia altora. Așa făcînd, genul comic n-a putut da prea mult — dealtfel nici prea mulți creatori — și, oricît de sus am pune pe Molière de pildă, va trebui să admitem că denunțarea strîmbătăților *altora* este îngustă și infecundă, dacă nu sfîrșește prin a înhăța și pe spectator, ci îl face doar să rîdă de celălalt. În acest sens, mai adînc decît comicul, pe linia acatholiei, ni se pare sentimentul adînc al ridicolului, de pildă cel pus în joc de un Cervantes, care, făcîndu-ne să rîdem de Don Quijote cu horetita lui acută, ne face totodată atenți, poate fără să fi vrut, că nu este vorba numai de strîmbătatea aceluia ci și de a noastră. Iar tot într-o mai bună așezare decît comicul clasic se află creațiile, de astă dată mai ales contemporane, pe bază de non-sens și absurd : ele denunță, nu absurdul sau deriziunea altora, ci pe cele care pot privi pe spectatori și cititori, respectiv pe om ca atare. Cu un Voltaire lucrurile rămîneau încă la demistificare și satiră, oricît de reușită ; cu un (atît de modest astăzi) Anatole France, lucrurile se reduceau la exercițiul inteligenței, erudite și grațioase, de a spune că „asta nu e decît asta". Dar cu non-sensul și absurdul unui Ionesco se poate obține sau s-a și obținut ceva mai adînc :

acatholia ajunge la limita ei, denunţînd tocmai pragul la care duce ea, cu refuzul generalului, în speţă la lipsa de sens şi absurd. Iar aceasta priveşte pe oricine, căci în fiecare din noi există un dram de acatholie.

Şi totuşi, aşa cum muzica ne părea caracteristică pentru atodetie, acum nu expedientele artelor tradiţionale ci arta nouă a cinematografiei ne va părea că dă măsura şi culoarea (cenuşiul) acatholiei. Născută sub semnul precarităţii (ontologice pînă la urmă) de a nu se fi desprins din ceva general, cum s-au desprins toate celelalte arte din generalul spiritualităţii religioase ori larg umane, cinematografia şi-a găsit de grabă o extraordinară *funcţie* artistică, fără să fi putut deveni şi o adevărată artă. În fapt, ea a îndeplinit dintr-o dată *două* funcţii : aceea de a regăsi sensul de artă populară — aşa cum s-a făcut constatarea că înainte de Renaştere, pînă chiar în antichitate, teatrul era popular, neştiind de deosebirea dintre clase — şi funcţia de a servi, pe de altă parte, ca *experiment* artistic, pentru creatorul ce nu mai poate rămîne la artele tradiţionale. În amîndouă cazurile, cinematografia răspunde nevoilor unei lumi în care percumpăneşte acatholia. Masele nu mai caută astăzi învăţătură şi sensuri, refuzînd instinctiv generalul, „luminate“ cum sînt, pe care-l ofereau înainte marile opere şi cărţi de învăţătură ale umanităţii, ci ele reclamă, în lipsa sensurilor generale care să comande arta, simpla „evaziune“ prin spectacol ; şi este sigur că, pe această linie şi sub acatholia tot mai accentuată a civilizaţiei noastre tehnice, cinematografia îşi va păstra popularitatea. Dar de pe acum semi-arta aceasta stă generos la dispoziţia creatorului pentru experimente artistice, acolo unde bogăţia gîndurilor şi imaginilor vin statornic să umple golul lăsat de pierderea „ideii“. S-ar putea ca în cinematografie să se facă în viitorul apropiat încercările cele mai interesante de a da un statut artistic exigenţelor spirituale impuse de acatholia civilizaţiei tehnico-ştiinţifice. Şi cine ştie dacă, prin cufundarea în individualul lui, în

om și pămîntesc, spiritul occidental nu va regăsi totuși, fie și răsturnat, cerul ?

Pînă atunci, se trăiește într-o lume în care cel mai răspîndit agent artistic, cinematograful, nu produce artă, cele mai numeroase obiecte și realități, creațiile tehnice, nu au investire ontologică, iar cunoștințele locale cele mai sigure și de care nu se mai poate lipsi omul modern, cele istorice și sociale, nu au legi. Ceva se clatină în lumea acatholiei, cu exactitatea ei cu tot. Îi rămîne omului, mai ales celui european, să-și regăsească, prin aportul altor lumi — răsăritene, sud-americane, sau poate infra-europene încă — propria bogăție spirituală, prin celelalte maladii, spre a recăpăta astfel, dincolo de spiritul exactității, cîteva căi către adevăr, și spre a se regăsi cu adevărat ca om al spiritului, iar nu ca laborant al lui.

*

Și de astă dată este simplu să rezumăm aspectele principale ale maladiei în joc. Maladie a *civilizației*, acatholia a invocat, în versiunea ei europeană, *inteligența goală* și iluminismul, deopotrivă cu inteligența *practică*, odată cu empirismul și nominalismul anglo-saxon, ducînd la o neașteptată lume a tehnicii și mașinismului, dar și, pe nivel superior, la un întreg sistem de valori, cele anglo-saxone, care s-au impus lumii moderne, în mare parte. Este drept că, în fondul ei, experiența aceasta spirituală este cea veche a popoarelor *negoțului*, după cum, cu rabaterea ei asupra realului, este pornirea veche a oricărei înțelepciuni *în imediat* ; este drept iarăși că riscă un sentiment al neantului, prin cufundarea în *pluralitatea* oarbă a cazurilor individuale, a proceselor verbale și a statisticii (ce semnificativ și trist elogiu adus lui Balzac, acela că a concurat starea civilă, adică statistica, în timp ce eroii antici concurau zeii !) Dar în haosul cel nou lăsat de refuzul generalului a apărut necesitatea siguranței, sub chipul *exactității*, dînd splendide reușite științifice

locale, și acordînd o miraculoasă și nu se știe dacă nu înnoitoare pentru spirit preeminență *matematicilor*, în orice caz logicii matematice, după cum pe plan uman și social aceeași acatholie nouă duce la demnitate personală și cimentarea societății prin simplul liant al respectului de sine și de alții. Artele, firește, pot suferi într-o asemenea lume a acatholiei, căci în chip obișnuit ele se hrănesc din substanța generalului. Dar artele *ecranului* și în primul rînd cinematografia rămîn, cu toată mizeria lor aparentă și poate numai de început, să păstreze deschisă Cartea lumii, în istoria spiritului, așa cum revoluția tehnico-științifică a redeschis Cartea omului ca ființă psiho-somatică.

A șasea maladie ar putea fi totuși a șasea promisiune a Terrei, peste care precaritățile ființei își exercită, în versiunea omului, feeria.

CAPITOLUL VIII

CUMPĂTUL VREMII ȘI SPIRITUL ROMÂNESC

Nu atît grija și frica începutului
Cît grija și primejdia svârșitului...

(*dintr-o scriere veche*)

DE LA MALADIILE ONTICE DEVENITE MALAdii ale spiritului, ca și de la simptomele și manifestările lor, pretutindeni întîlnite, putem acum trece simplu la spiritul românesc, cu neașezările, așezările și rostirile lui.

Toate maladiile spiritului au fost reactivate, sub devenirea stimulată și astfel *planetară* în care a intrat istoria. Chiar dacă în unele părți ale lumii, puternic influente încă, așa cum este lumea Apusului european și mai ales american, predominantă ni s-a părut cîte o maladie, în particular acatholia, totuși conjunctura istorică în care ne aflăm, cumpătul vremii, cum îi putem spune după limba noastră veche, pune în joc *toate* maladiile laolaltă. Și dealtfel omul european a fost și este bîntuit de toate, mai mult poate decît omul din alte locuri ale pămîntului, iar ca părtaș la destinul Europei, spiritul românesc le va fi încercat și el. Cu toate acestea precumpănesc la el unele maladii, și tocmai de aceea ar putea fi de folos — nu numai pentru cunoașterea de sine ci și pentru eventuala contribuție pe care am aduce-o, cu un plus de afirmare în lume, la rînduielile acesteia — să punem în bună lumină, pe cît putem, firea noastră mai deosebită.

Să reamintim numai, înainte de a face confruntarea spiritului nostru cu omenescul pămîntului, însuflețit de maladii constitutive cum este, cît de mult pozi-

tiv se manifestă în aceste inevitabile neaşezări ale omului. Le-am dedus din precarităţile fiinţei, adică „de sus“, nicidecum în felul în care se face de obicei, mai ales astăzi (cu freudismul de pildă) de undeva din subteranele omului, în chip reducţionist. Dar dacă s-ar regreta şi căuta neapărat echilibrul fiinţei, în locul precarităţilor ei, am fi în drept să ne întrebăm : este oare echilibrul fiinţei posibil, şi dacă ar fi, este el cu adevărat creator ? Ce anume vine să dea măsura omului : fiinţa, atinsă şi bine cumpănită, sau creaţia ?

Să spunem totuşi încă o dată că nu este de ales între adevăr şi căutarea lui, între fiinţă şi devenirea ei, ci că adevărul este el însuşi o mai departe căutare, aşa cum fiinţa este pentru om un îndemn la modelare şi creativitate, o asemenea creativitate fiind măsura plină şi în orice caz cea istorică a omului. Chiar dacă în zonele spiritului s-a putut obţine, în cîteva rînduri, ceva de ordinul fiinţei împlinite, a fost doar pe plan individual şi cu o împăcare de sine care, ca în lumea indiană, a fost anistorică.

În schimb maladiile spiritului ne-au părut nu numai constituţionale omului istoric dar şi benefice (ele fiind cu adevărat „maladii“ doar în formele agresive sau forţate, ca în cazul fachirismului, la ahoretie, sau în excesele europene vestice de astăzi) ; iar de pe acum putem spune că, în măsura în care totul în om trebuie să fie *întru* fiinţă, mai degrabă decît *în* ea — cum nu pare a fi omul decît sub o iluzie ori excepţie — înseamnă că o cale, un Tao, o bună deschidere „către“, pe care ar exprima-o tocmai vocabula noastră, „întru“, conferă dreapta măsură sau măcar buna denumire a vieţii spirituale, exprimînd în acelaşi timp sensul pozitiv şi sorţii creatori a tot ce ni s-a părut potrivit să numim maladie. În acest sens „maladivitatea“ spiritului românesc nu va trebui de fel înţeleasă ca o invalidare a lui, cum nu a fost cazul nici pentru celelalte lumi ; ba încă vom spune la capăt că, într-un fel, cu „a fi întru“ al nostru, cineva ar putea vedea că aducem

și propunem lumii largi o a *șaptea* maladie, care să fie și contribuția noastră rodnică în cumpătul vremii.

Avînd așadar parte de *toate* maladiile spiritului, ceea ce înseamnă de toate marile orientări ale omului, spiritul românesc pare mai însuflețit de unele și mai sensibilizat de altele, cu alte cuvinte pune accente diferite pe orientările omenești. Să începem cu ultima maladie descrisă, *acatholia*. Fără să-i repugne sau fără să se vadă în inferioritate față de cuceririle civilizației la care a dus acatholia modernă — o civilizație pe care am însoțit-o statornic cu inventivitatea noastră, în posibil chiar dacă nu întotdeauna în real — spiritul românesc nu este totuși predispus către alte forme ale maladiei spirituale respective. El îi acceptă din plin rezultatele, dar nu subscrie de bună voie spiritului în care unele din ele au fost obținute, în particular nu subscrie refuzului oricărui sens general pentru civilizație. Și dealtfel este o întrebare dacă refuzul generalului, și mai ales stăruința în acest refuz, cum pare a face o bună parte din lumea occidentală, nu riscă să transforme în eșec spiritual aceea ce s-a obținut. În fond, primejdiile *acestei* acatholii sînt puse în lumină tocmai de agenții civilizației de tip acatholic.

Românul spune de cîte cineva : „Nu are nimic sfînt în el". Oricine simte că nu este vorba de un sens religios al spusei, chiar dacă la început ea a putut să-l aibe pe acesta. Spunînd așa, oricine se gîndește la pietatea, adevărul sau măsura — acea mult invocată măsură a spiritului nostru — pe care trebuie s-o punem în tot ce facem. Dar în felul acesta invocăm, chiar fără s-o recunoaștem limpede, ceva de ordin mai general, un înțeles și rost pe care trebuie să le aibă lucrul făcut de om și omul însuși, cu viața pe care și-o dă. Despre Don Juan, acatholicul pe care-l socoteam reprezentativ pentru o formă a maladiei, noi putem spune simplu că „n-are nimic sfînt", și cu această vorbă rostim în felul nostru gîndul ultim despre el. La rîndul lor, creațiile excesive ale tehnicii noi, atîtea produse excedentare ivite într-o societate de consum, ba însăși societa-

tea de consum în întregul ei, pot cădea sub judecata noastră : ea își spune singură societate de consum (ca și cum o societate, o comunitate umană, ar putea fi doar atît !) tocmai pentru că recunoaște nelămurit că „n-are nimic sfînt“, așa cum bunurile ei sînt uneori lipsite și ele de orice îndreptățire, neținînd de o nevoie reală, care să le dea caracterul de lucru „sfînt“ în viața omului și a societății.

Am putea lua atunci fiecare trăsătură, din rîndul celor înfățișate la acatholie — cum am putea face cu toate celelalte maladii, dealtfel — și am obține în felul acesta, printr-o confruntare mai riguroasă, cîteva trăsături caracterizatoare pentru spiritul românesc. Dar ne îndoim că am obținut, cu tabloul maladiilor și cu prezentarea lor clinică, o bază științifică atît de riguroasă încît să putem releva, în spirit de exactitate, ce anume revine și ce nu poate reveni pînă la capăt spiritului românesc. Și dealtfel, ni s-a părut că pornirea spre exactitate și diagnostic sigur este ea însăși un simptom al acatholiei, favorabil în unele planuri dar dăunător, poate, cînd tinde să ia locul deschiderii către adevăr. Ne interesează adevărul despre noi înșine, și de aceea confruntarea pe care o vom întreprinde va fi ceva mai liberă, mulțumindu-se să rămînă o simplă *sugestie* de adevăr.

Ceea ce merită a fi reținut încă de la acest prim caz al acatholiei — ce nu pare a reveni din plin spiritului românesc — este faptul că maladia spirituală respectivă ne încearcă totuși și pe noi, ca români, în diverse chipuri. Dacă în comic, ca gen literar, am văzut o expresie a acatholiei, atunci Caragiale, cu tot ce este reprezentativ în el pentru spiritul românesc, trebuie invocat. Nu încape îndoială că, dincolo de genul literar pe care l-a adoptat cu precădere, Caragiale însuși a fost bîntuit de acatholie : cel puțin unora, el le părea să nu aibă nimic sfînt în el. Fără a pune aci în discuție genul literar și limitele lui spirituale în artă — despre care am amintit mai sus, arătînd că sentimentul adînc al ridicolului sau chiar absurdul contemporan

ar putea fi socotite mai afirmativ spirituale decît comicul — ca și fără a discuta natura umană a lui Caragiale, despre a cărui prezență și funcție în cultura noastră s-a putut spune cîte ceva rău și foarte mult bine, va trebui să admitem că pe toți ne încearcă uneori ceva acatholic, nu numai sub forma, totuși fecundă spiritualicește cînd nu e decît o treaptă, a scepticismului de gîndire, ci și sub una, mai spumoasă și ținînd de exercițiul suveran al deșteptăciunii, zeflemeaua anume. S-au zeflemisit în trecut prea multe lucruri, stări și destine, în viața noastră publică, dacă n-ar fi fost decît Revoluția de la „pașoptˮ. Din pozitivul acatholiei, avem exercițiul bun al inteligenței și bucuria iluminismului ; în schimb, pe plan economic, ne-au lipsit oarecum calitățile (din fericire și defectele) popoarelor comerțului, așa cum pe plan moral ne-a lipsit în trecut prea mult, cîteodată, self-respectul, sentimentul răspunderii imediate — chiar dacă l-am avut pe cel al răspunderii ultime —, simțul exactității în comportare, al acurateții în ce producem și facem. Pe plan spiritual de viitor, rămîne de văzut dacă vom ști să ne lăsăm bine prinși în elanul revoluției tehnico-științifice, care stă să schimbe lumea.

Sîntem așadar imunizați contra a aceea ce poate fi prost în acatholie, dar nu total desprinși de unele manifestări, mai mult sau mai puțin mediocre, ale ei. Nefiind prinși direct în fervoarea și creativitatea ei, ne rămîne totuși să aducem o contribuție — poate mai de preț — la eventuala ei ispravă în istorie, făcînd aceasta printr-una sau alta din maladiile ce ne încearcă.

Vom trece atunci la celelalte maladii spirituale, încercînd să vedem care anume ne revin în propriu și care mai mult prin contaminare. Înainte de a ne confrunta cu celelalte cinci, vom reaminti că în toate acestea, spre deosebire de acatholie, este activ și conștient activ (cu excepția primei forme de catholită) *generalul*. Acest lucru este de toată însemnătatea, căci doar generalul dă lucrurilor adevărata lor măsură, în timp ce în lipsa

lui, la acatholie, se găseau doar substitute pentru echilibrul omului. Dar prezența activă a generalului mai este de însemnătate pentru un motiv : acela că, de pe la 1800 încoace, lumea noastră și-a mutat centrul *din real în posibil.* Primează, de atunci, posibilul asupra realului, cu unele riscuri (pe care le-a descris cu anticipație Goethe în „Faust II“) dar și cu mari binefaceri. De pe acum putem spune că spiritul românesc stă bine cu posibilul — s-ar sputea spune : a stat mai bine cu posibilul, în trecut, decît cu realul — iar acțiunea generalului în sînul maladiilor face ca primatul posibilului să aibă sorți buni de reușită istorică. Numai în acatholie joacă posibilul *gol* (creații și produse fără destinație precisă, societate echilibrată aparent dar dezechilibrată în fond, demonie și explozivitate pe toate planurile), iar în acest sens ne putem mîngîia de nereceptivitatea noastră pentru o asemenea orientare spirituală.

Cît ne revine în propriu din celelalte cinci maladii ? Vom spune de-a dreptul ce *nu* pare a ne reveni, întocmai acatholiei : nu părem a suferi, decît iarăși parțial, de atodetie, și nici de horetită ; pe cînd celelalte trei orientări ne revin din plin.

Atodetia, în primul rînd, însemna refuzul individualului, în timp ce noi avem, după o unanimă recunoaștere, un autentic și nedezmințit simț al concretului, ceea ce ne face să nu practicăm nicăieri, nici măcar în cunoaștere și cultură, un cult în gol al generalului. De la forma noastră de religiozitate trecută, în cadrul căruia divinul a fost întotdeauna împletit cu pămîntescul, intrînd și el, potrivit folclorului nostru, în toate contactele, întîmplările și uneori vicisitudinile omului (inclusiv nașterea, căci și divinul s-a născut într-un fel ori altul, după legendele noastre populare), de aci și pînă la felul nostru de a face cultură, chiar la nivelul filozofiei speculative, unde întotdeauna a interesat gîndul întors asupra lumii reale și aplecat asupra ei, întocmai „sofianicului“ lui Blaga, felul nostru de a cu-

noaşte şi contempla generalul n-a fost în absenţa realităţii individuale.

Este drept că avem şi noi, din maladia atodetiei, un ascuţit spirit critic şi disociativ, ca şi o tendinţă de a pune mai de grabă accentul pe comentariul vieţii decît pe viaţă şi uneori de a face teorii oarecum în gol, ca orice naţiune inteligentă ; dar posibilul pe care-l îndrăgim nu este lipsit de rabatere asupra concretului („ce-ar fi să fie“, nu „ce ar trebui *în principiu* să fie“), infinitatea de nuanţe pe care o invocăm nu este doar a generalului ci mai ales a realului, iar cît despre societate şi om, avem un gust prea accentuat al individualităţii şi afirmării personale ca să consimţim uşor statisticii. Reuşita cea mare a culturii atodetice, pe bază de rafinament şi detaşare, nu ne solicită, poate nici muzicalul pur — decît prin contaminare — în schimb un sentiment „artistic“, adică o întrupare a generalului în concret ne însoţeşte cu tendinţa ei permanent, făcînd pînă şi din gîndirea noastră ştiinţifică, poate, una care să nu rămînă străină de frumuseţi concrete — spre a nu mai vorbi de faptul că mulţi oameni de ştiinţă la noi au „literaturizat“ — sau dacă nu, una străină de restul lumii reale, cu riscul însă pentru noi de a ajunge la enciclopedism, de o parte, la eseism de alta. Fără individual, concret sau măcar rabaterea asupra realului, lumea ne-ar părea searbădă. Românul nu ştie prea multe despre plictis, cu atît mai puţin despre tragismul experienţei de cultură sau despre neantul ei. În orice caz, dacă atodetia poate sfîrşi la un suflet fără de trup, trebuie spus liniştit că spiritul românesc a îndrăgit întotdeauna sufletul cu trup cu tot.

La fel vom putea spune, în al doilea rînd, în lumina celor de mai sus, că nu suferim în chip special de *horetită*. Dacă horetita este maladia de a nu-ţi putea găsi determinaţiile potrivite, trebuie să se admită că nu am avut ca popor (şi poate n-o are nici insul român) *graba* determinaţiilor, cu atît mai puţin nerăbdarea lor, ca la marii bolnavi de horetită, Don Quijote, Faust ori popoare întregi. Poporul nostru, departe de

a fi unul să-şi *caute* identitatea, să încerce a se afirma în toate chipurile şi să cucerească în afară, a înţeles mai degrabă să-şi *păstreze* identitatea, iar istoriceşte, el nu s-a format prin expansiune ci prin contracţiune, aşa cum au ştiut să arate istoricii noştri, anume concentrîndu-se asupra spaţiului carpatic al dacităţii, din vastul cuprins al romanităţii răsăritene. Este iarăşi adevărat că, străin fiind de ceea ce am numit horetită acută, spiritul românesc a putut avea unele manifestări ale horetitei cronice, dîndu-şi determinări „staţionare", cum a fost statornic civilizaţia noastră sătească, sau trăind sub cîte o formă de neîncredere în sine şi uneori resemnare, de cele mai multe ori active, deşi uneori şi pasive, sau în sfîrşit, cuprins fiind de forme superioare de melancolie, din care cuvîntul nostru „dor" a reţinut cîte ceva ; este de asemenea adevărat că pînă şi o anumită nerăbdare de tipul ahoretiei acute ne-a putut cuprinde cîteodată, în faţa marilor primejdii sub care am trăit, dar a fost vorba de o nerăbdare oarecum blajină şi, am zice, creatoare de ctitorii. În definitiv, ce bună horetită va fi încercat pe Ştefan cel Mare, cînd înălţa în fiecare an cîte o biserică, încercînd astfel să dea determinări în real domniei sale, nu numai în numele credinţei dar şi în cel al măreţiei lui voievodale. Străini cu totul de horetită nu am putut fi nici noi ; şi mai ales în România modernă, cînd totul a venit — ca şi dintr-odată, cu alcătuirea noastră statală — să ne solicite a ne da determinări în istorie şi ca oameni liberi. Dar ceva se refuză în noi *precipitării* către determinaţii, iar în acest sens va trebui să invocăm din nou caracterul bine acordat nouă al măsurii, aşa cum am invocat pe cel, la fel de bine acreditat, al sentimentului nostru pentru concret. Horetita, cu dramaticele ei afirmări şi catastrofe, ca şi cu tristeţea ei de după victorie, rămîne în lotul altora.

Cînd ne pregătim să trecem, acum, la cele cîteva sugestii de adevăr asupră-ne pe care credem a le putea da în lumina maladiilor rămase, ni se pare potrivit să subliniem că maladiile şi în genere orientările spirituale

care *nu* ne încearcă, acatholia, atodetia și horetita, sînt toate trei maladii întrucîtva ale *hotărîrii* și hotărîtului. Acatholicul hotărăște clar că generalul nu există (nu e decît „nume"), atodeticul, cum că individualul nu e de luat în seamă (e doar statistic), iar cel încins de horetită hotărăște că trebuie să pornească la faptă fie și cu o jumătate de ideal și cu orice risc plin. Pe noi, în schimb, ne stăpînește o zăbavă în hotărîre, sau o atît de bine cumpănită chibzuială asupra hotărîrii încît, cu toate bunele urmări în general, părem a cădea cîteodată în nehotărîre. Cineva care ar vrea să ne critice — și au fost destui dintr-aceștia — ar putea spune, în legătură cu maladiile ce urmează și de care sîntem încercați (catholită cu căutarea generalului, todetita cu cea a individualului și ahoretia cu refuzul determinațiilor) : românul nu știe bine ce caută, nu știe bine ce găsește, și neștiind bine pentru ce să se hotărască, nu se mai hotărăște defel. Nu se exprimă oare toate aceste trei neîmpliniri în cuvîntul lui atît de caracteristic „dor" ?

Vom vedea sensul totuși bun al aceleiași vocabule în orientările de care este efectiv însuflețit spiritul românesc, începînd cu *catholita.* Nu poate încăpea îndoială că spiritul nostru *are* organul generalului, are cel puțin deschiderea către el și, cu un cuvînt de-al său, „are ceva sfînt". Am descris maladia catholitei, care ni s-a părut cu adevărat prima dintre maladiile omului și caracterizatoare în particular pentru omul european, — influent în lume în primul rînd cu catholita, înainte de a pune în joc răsturnatul ei, acatholia, pentru întreaga Terra — mai mult în aspectele ei negative. Ni s-a părut că trebuie să facem astfel pentru că era prima maladie descrisă și eram datori să punem în lumină dereglările, creatoare este drept, ale omului, mai degrabă decît bunul său echilibru, care la limită poate fi și steril. Dar în toate aspectele maladiei, înfățișate mai de grabă sub excesul lor spre a pune lucrurile mai bine în relief, ceva binefăcător poate interveni, transformîndu-le atunci în aspecte pozitive : un anumit con-

trol. Catholita, trecută sub un control spiritual, devine atunci cu adevărat pozitivă, nu numai prin creativitatea indirectă la care duce ea şi pe care o menţionam, ci şi prin virtuţile ei directe : este maladia, sau de astă dată mai bine orientarea omului către ceea ce nici natura nici înţelesurile imediate ale vieţii nu-i pot da, către ordinea lor mai generală şi rostul lor secund. Cu o dreaptă şi omenească măsură, pierderea în act şi excesul acţiunii, pe care le relevam la cei încinşi de căutarea generalului, se îmblînzesc şi devin faptă de vrednicie, dar una care-şi caută şi învrednicirea ; faptă deschisă către înţelesul ei mai bine rostitor. Catholita nu ar denumi astfel starea înfrigurată a celui care, cu orice preţ şi conştient ori nu, caută generalul, ci şi cea care-l urmăreşte cu supunerea deschisă a faptei în vederea lui. Spiritul românesc aşa a putut fi încercat de maladia în joc. El n-a înfăptuit cu exasperare, dar nici nu a rămas în sedentaritatea a ceea ce îi era dat, ci — dacă pastoralul a precumpănit totuşi asupra agrarului în lumea noastră, cum s-a spus — la fel cum oierii, ca nişte navigatori ai uscatului, au plecat spre alte zări să caute iarbă mai bună, fapta omului de aci a trimis şi ea statornic spre alte zări, cu înţelesuri mai bine rînduitoare.

Toate celelalte simptome pe care le-am relevat în catholită : exuberanţa posibilului, obsesia acumulărilor, pluralitatea oarbă, proliferarea pură şi simplă, au putut căpăta o faţă luminoasă, cu extraordinara experienţă în *posibil* pe care a făcut-o spiritul românesc, ca şi cu blînda pluralitate, cu acel înţelept politeism al credinţelor sale naturale, sau cu bogăţia creativităţii lui folclorice şi cu îngăduinţa lui faţă de diversitatea credinţelor şi a lumilor. În timp ce, în catholita descrisă ca maladie, întîmplarea frustă trecea de-a dreptul în oarba necesitate, spiritul românesc ştie să facă o bună cununie între contingent şi necesar, văzînd totul ca o necesitate mlădiată şi întîmplată ea însăşi. Sentimentul pierderii de sine şi al exilului, pe care le putea încerca omul catholitei, sînt atenuate şi ele, cu o bună

grație care face pe român să spună : „lumea asta nu-i a mea, ceaialaltă nici așa“, dar nu mai puțin să se simtă acasă în lumea de aci și să fabuleze orice despre lumea de dincolo. Cît despre exasperare și coliziunea tragică dintre un subiect ridicat la general și generalul propriu-zis (pragurile lumii), ele se prefac lesne într-o adevărată „întîlnire“, ca a Moșului din „Arca“ lui Blaga cu Noe însuși, iar dacă un tragic persistă în conștiința populară românească (în cea cultă el putînd fi unul de contaminare), este un tragic *difuz*, care în felul acesta reușește să prefacă insuportabilul în suportabil. Ca pentru orice bolnav de catholită, lumea *ar trebui* să aibă un sens. Dar spiritul românesc nu cade în deznădejdea neaflării lui. „Va fi fiind“ unul, își spune el, și-i rămîne să-l caute mai departe.

Nu am vroi să transformăm în idilă una din experiențele cele mai active și hotărîtoare în om sau în istoria omului. Dar dacă trebuie să găsim o explicație a *atenuării* pe care a ținut s-o aducă spiritul românesc cîtorva mari impulsuri de viață trezite de catholită, vom invoca experiența în posibil pe care a știut sau pe care s-a întîmplat s-o acumuleze omul românesc, o experiență care-l face să evite stîncile secolului, cînd este nevoie, și să călătorească mai departe, pe apele posibilului.

Ceva plutește într-adevăr mai departe, ca pe ape, cu spiritul nostru. Într-un sens, el este ca un rîu care nu ajunge întotdeauna la apele cele mari, dar parcă nu încetează să le caute. Este poate semnificativ faptul că legendele cele mai adînci și simbolice ale culturii noastre sînt cele despre rîuri, nu cele despre orașe, sate, sau legendele legate de considerația solului și numele locurilor. Într-o culegere („Legende geografice românești“, Ed. pentru turism, 1974) a fost republicată Legenda rîului Buzău, care ne pare grăitoare pe linia celor de mai sus. Tînărul Buzău, spune legenda, cu păr de aur dar zis Buzău, adică „închis la suflet, tulbure, neînțeles“, tot merge către o frumoasă, pe care soțul ei, Dunăre-balaur, o ține închisă într-un palat de cleștar.

Eroul nostru ajunge, este drept, la Siret, dar fără fire de păr, căci şi le smulsese, aşa cum i-o cerea vocea iubitei. Se prăbuşeşte acolo, în apele Siretului, iar tot drumul străbătut se preface într-un rîu, cu valurile ca părul lui. — Este şi aci un primat al posibilului asupra realului : rîul nu ajunge la apele cele mari, dar laolaltă cu apele în care s-a vărsat, le caută mai departe.

Poate că acelaşi primat al posibilului — unul de tip special, nu de-a dreptul asimilabil cu primatul modern al posibilului, care este de laborator — va fi de regăsit în versiunea românească a celei de-a doua maladii spirituale care ne încearcă în chip deosebit, anume în *todetită.* Maladie izvorînd din nevoia de a găsi un individual potrivit pentru general şi pentru determinaţiile acestuia, ea a fost reactivată în lumea contemporană prin stăpînirea sigură a unui ansamblu de cunoştinţe, care duc astfel la un fel de legi incoruptibile anevoie de aplicat asupra realului. Dar lumea spiritului românesc, nu atît pe linii teoretice este ajutată de todetită, cît pe linia idealului sau a valorilor în care spiritul acesta crede, fără a le putea afla întotdeauna întruparea. Dacă în catholita de tip românesc cuvîntul „dor" exprima o sănătoasă şi rodnică aspiraţie către ceva încă nelămurit dar mai înalt decît realităţile imediate ale omului, acum, în todetită, acelaşi cuvînt, înţeles ca dor de ceva anumit, de cineva fie şi idealizat, vine să exprime aspiraţia către realitate sau realizare şi concret. Este dor şi într-o conştiinţă de artist care nu-şi obţine de-a dreptul întruchiparea, după cum apare un sentiment al dorului pînă şi în aspiraţia de împlinire prin faptă, un fel de neaşezare, sau de aşezare a gîndului printr-un potrivit răspuns.

Pe linia todetitei descrise, spiritul nostru percepe statornic o inadecvaţie între ceea ce este şi ceea ce ar fi să fie (era să fie, n-a fost să fie), dar fără a lăsa, precum în maladia descrisă, ca realul să apară fantomatic, ci mai de grabă fantastic şi feeric. „Cine n-a gustat din dulceaţa celor ce sunt — traducea Udrişte Năsturel în „Viaţa lui Varlaam şi Ioasaf" — nu poate

pricepe firea celor ce nu sunt". Iar în chip răsturnat aci, la el, „cele ce sunt" reprezintă viața adevărată și ideală, față de care „cele ce nu sunt" înseamnă „mincinoasa bogăție și cinste a acestei lumi", adică tocmai lumea așa-zisă reală cu vremelniciile ei, cu „lucrurile ei nestatornice", cum spune același. Nu este nevoie, iarăși, să vedem neapărat religiozitate în această dispoziție a spiritului nostru de a nu accepta realul drept bun de la sine și nici vrednic de dorit ca atare. Și nu mai este nevoie să citim, în simptomele maladiei ce ne încearcă, o tendință de neîmpăcare sortită să ne ducă la ieșirea din lume, ca în textul lui Năsturel, ci înțelesul mai activ al neîmpăcării cu un real, față de care posibilul, cu bogățiile lui, apare ca o desăvîrșire, dar una cu neîncetate săvîrșiri și de astă dată.

În acest sens, ce frumoasă este evoluția cuvîntului „ens" din latinește, însemnînd ființă, care la noi a putut deveni „ins", individ : este o expresie vie a todetitei noastre, înțeleasă ca nevoia de a trimite ființa, din generalul ei eteric, la realitate și persoană. Dar în genere, toată explorarea pe care o face ființei prin limbă spiritul românesc este adînc semnificativă, ca urmărind parcă să dea însuflețire și concrețiune generalului celui mai abstract. Este aproape dramatică, pentru cine are interes și filozoficească înțelegere pentru limba sa, zbaterea limbii noastre trecute de a găsi echivalente potrivite pentru felurite nuanțe filozofice obținute în speculația cea mare a gîndirii. În impresionantele „Scrieri filosofice" ale lui Samuel Micu apare chiar încercarea de a traduce pe ens prin „îns", cu înțelesul de ființă încă, dar nu statornic de ființă *generală*, la fel cum apar termeni ca : îns și *neîns*, sau *estere* („de la estere la putință") înțeleasă ca existență, sau termenul de ființă însăși, ca esență, sau chiar termenul de fire. Ens n-a devenit chiar ins, persoană, dar a devenit un fel de estime, cum ar fi spus Eufrosin Poteca, un fel de entitate reală („lumea aceasta este îns împlinit iar zioa de mîine este îns neîmplinit", sau mai departe : „însul gîndului"), care ar avea o esență

drept ființă, o existență drept estere și o fire drept natură. — Explorarea limbii noastre în ființă a fost statornică, așa cum a fost și explorarea noastră în verbul a fi, cu reduplecările lui pe care le semnalam în altă parte : n-a fost să fie, era să fie, va fi fiind, ar fi să fie, este să fie, a fost să fie. Și te întrebi : sîntem în împărăția realului ? sau cumva, mai mult decît alții, în cea a posibilului ?

În sfîrșit, tot împărăția posibilului, mai puternică după spiritul nostru decît a realului, căruia nu ne predăm total, așa cum au făcut cu atîtea riscuri unele lumi apusene, stă acum să reapară în orizontul celei de a treia maladii spirituale care ne încearcă, maladia *ahoretiei.* Cu siguranță, dacă iarăși maladia este luată și ea, de rîndul acesta, mai puțin în formele ei îngroșate, așa cum a trebuit s-o descriem, cît într-o versiune mai discretă, ahoretia ar putea fi principala „maladivitate" clasică românească. Este o maladie a lucidității, iar poporul ca și omul de aci par lucizi și trezi ; este una care nu refuză, orbește, sensurile generale, precum acatholia, dar nici pe cele individuale, precum atodetia, primejduind astfel, fie echilibrul în real, fie realul însuși, ci refuză doar — într-o măsură mai mare sau mai mică și unde iarăși „măsura" noastră pare să intre în joc — determinațiile, necontrolate și nefiltrate prin înțelepciunea minții, pe care și le pot da omul și popoarele.

Cu sau fără „rapt" care să ducă la o bună iluminare, așa cum apărea ahoretia în cazurile ei extreme, maladia în joc dă condițiile orientării înțelepte, pe de o parte, sau detașate, de alta, o orientare ce a putut deopotrivă conduce, cum am văzut, la marile experiențe ale spiritului în Orient, sau, odată cu spiritul matematic și raționalist pe care-l favorizează deopotrivă, la cîteva mari noutăți ale spiritului european de astăzi. Ar putea părea curios că experiențele extreme ale Asiei și cele, tot extreme, ale Europei sînt făcute posibile de o aceeași maladie spirituală. Dar ele au ceva în comun, și ceva hotărîtor pentru spirit : o bună întîlnire cu

negativul, sau cu acea negativitate din care Hegel făcea viața rațiunii.

Ni s-a părut că nu abuzăm, arătînd că de la asceză și poezie pînă la matematici și revoluție tehnico-științifică, negativul rațiunii a fost perfect solidar cu sine și activ, chiar dacă un fel de ruptură ar exista între lumea europeană și cea asiatică ori indiană în particular. Poate că însă tocmai forma blajină de ahoretie, pe care o încearcă spiritul românesc, ar putea *reface* continuitatea, așa cum s-a spus despre țara noastră că, la limită, ar putea fi pivotul lumii de mîine, făcînd, cu dubla ei deschidere către Apus și Răsăritul îndepărtat, mijlocirea de care lumea istoriei de mîine va avea atîta nevoie. Dar în timp ce proclamarea unui asemenea rol, fie istoric, fie spiritual, sau de ambele feluri, nu-și găsește locul aci, principalele trăsături și simptome ale ahoretiei și-l găsesc, autorizîndu-ne să spunem că spiritului nostru i-a fost dată experiența negativului, pînă la asimilarea înfrîngerii pe un plan ori altul, cu depășirea, într-altfel dar nu total străină de acea superioară depășire (aufheben), pe care știa s-o invoce Hegel pentru dialectica sa, sau pe care implicit o invocă orice dialectică vie de astăzi. Am putut găsi în „ba"-ul românesc urmele vii ale unui autentic spirit dialectic, așa cum am găsit în funcția *pozitivă* a diavolului, în folclorul nostru, încă o dovadă în ce privește capacitatea noastră de a pune la lucru negativul.

Dacă în toate acestea se pot citi urmele raționalului și o consimțire la raționalitate, care nu e străină pînă și de mai joasa „raționalizare" în înțelesul comun — atunci cînd aceasta nu devine abuzivă — atunci sîntem în drept să spunem că formele pline și active ale ahoretiei, ca aparentă maladie a detașării de lume dar în realitate ca o mai bună formă de angajare în lume, sînt de întîlnit la noi. Iar dacă este adevărat, cum ni se părea, pe linii oarecum subiective este drept, că triumful cel mare al naturilor ahoretice se obține în anii tîrzii și cu înțelepciunea tîrzie, atunci iarăși putem

spune că forma de înțelepciune pe care o îndrăgește spiritul nostru este una de tip ahoretic. Rămîne deschisă în orice caz, în fața tabloului concret al maladiilor spiritului, întrebarea dacă ahoretia ne caracterizează mai bine decît celelalte sau nu. Ceva însă ni se pare hotărîtor în a susține primatul ahoretiei, și anume un cuvînt. De astă dată nu va mai fi cel de „dor", deși el este din plin la locul lui în lumea bună și activă a ahoretiei, ci e vorba de prepoziția „întru", pe care am invocat-o în alte cîteva rînduri și care vine înaintea noastră din nou, acum, să se ofere ca o cheie pentru înțelegerea firii noastre spirituale.

Vicisitudinile universalului în cultura europeană. Semnificația pe care o poate avea expresia de a fi „întru" se desprinde cel mai bine, poate, din descrierea sumară pe care am putea-o da vicisitudinilor universalului în cultura europeană, în particular din Evul Mediu și pînă astăzi. Am spune că în categoriile, banale și nesocotite astăzi, ale gramaticii sînt de găsit formulările potrivite acestor vicisitudini prin care a trecut universalul în conștiința europeană.

În Evul Mediu universalul era *substantiv.* Se cunoaște bine așa-numita ceartă a „universaliilor", iar oricine știe cît de ușor erau substantivizate și personificate toate noțiunile generale, nu spre a fi reduse la concret ci doar spre a fi reprezentate în universalul lor. Astfel în „Le roman de la Rose" apar cunoscutele personificări ale Iubirii, Geloziei, Rațiunii, Prieteniei ș.a.m.d. dar și noțiuni ca Dulce-privire și Bună-întîmpinare. Totul era gîndit în universal, dar la modul substantivului.

Renașterea a adus un alt termen din gramatica noastră atît de semnificativă pentru spirit : a adus *adjectivul.* Acum culoarea, varietatea, nuanța, bogăția și, într-un cuvînt, toată feeria adjectivului ca „epitheton" epitet, lucru pus peste ceva, intră în joc. Este lumea Florenței, cu stofele ei, cu formele și culorile ei, iar pînă la urmă, bineînțeles, pictura și splendorile ei artis-

tice. Întreaga Renaştere ar putea fi înţeleasă ca o lume a adjectivului, unde unicitatea substantivului a dispărut şi apare pluralitatea şi acumularea pînă la bastardizare a adjectivului. Căci bastarzii sînt caracteristici acestei lumi (Leonardo da Vinci era el însuşi un bastard) iar cu bastardizarea, care va duce pînă la baroc şi exuberanţa lui, adjectivul exprimă, de la începutul şi pînă la capătul Renaşterii, toată năzuinţa ei către universal, pînă şi în rolul lui gramatical din bine-cunoscutul ideal uman al lui „Uomo universale".

A venit apoi lumea clasicismului francez din veacul al XVII-lea, unde universalul nu se mai exprima ca substantiv, nici ca adjectiv, ci ca *adverb* şi cu ajutorul locuţiunilor adverbiale. Clasicismul acesta nu a pretins de fel să aibă originalitate ; a ţinut numai să aibă manieră şi stil. A luat, pentru creaţiile sale de tot felul, în primul rînd pentru tragedie, tot ce i-a plăcut din antichitate, sau chiar de la vecinii spanioli şi italieni, dar a ştiut să trateze totul „în chip ales", „în chip motivat" cu adîncimile psihologice ale lui Racine, „în chip raţional" cu înţelepciunea critică a lui Boileau sau în deplina sinceritate a omului despre sine, cu moraliştii francezi, care n-au înţeles să creeze ci doar să împresoare cu adverbe actele şi angajările clasice ale omului.

Dacă veacul al XVIII-lea a dus pînă la capăt această rafinare şi stilizare prin adverb, în preajma lui 1800 apare o nouă formă gramaticală care să ia asupra ei răspunderile universalului : de astă dată este o modalitate cunoscută a adjectivului, fără nici o întoarcere însă la lumea pozitivă şi reală calificată de adjectiv. Acum apar *comparativul* şi, după cîtăva vreme, *superlativul* însuşi. Într-adevăr, cu civilizaţia şi economia cea nouă, cu maşina în particular, apare pe lume „mai binele" şi rîvna de a obţine peste tot o condiţie „mai bună" pentru om. Caracteristica acestei lumi este că el apare oarecum suspendat : ea nu mai ştie (şi continuă astăzi chiar să nu mai ştie sigur, în societatea de consum de pildă) ce înseamnă bine şi bun, dar ştie

perfect ce înseamnă mai bine și mai bun, ba în versiunea americană știe admirabil ce înseamnă foarte bine și foarte bun. Acestea sînt valorile de căutat și universalul aci s-ar fi refugiat; dar cîte riscuri apar pentru el, o vedem bine acum, iar unii au văzut-o bine încă de la începutul preeminenței, în lumea valorilor, a comparativului.

Lumea mai nouă, dealtfel, în special lumea apuseană a acatholiei, dar și în genere lumea celei de a doua revoluții industriale, pare acum să pună accentul pe o nouă formă gramaticală, dincolo de substantiv, adjectiv, adverb, ca și dincolo de comparativ și superlativ. Cu tehnica electronică și sistemele de comunicație și control aduse de cibernetică, ceea ce domină este lumea *conjuncției*. Universalul a luat astăzi, într-o largă parte a lumii, chipul conjuncției — respectiv *și*, *sau*, *dacă... atunci* — conjuncțiile care comandă logica matematică și, prin ele, o bună parte din lumea automatizărilor de mîine. Spiritualicește, aceleași conjuncții sînt cele care fac legăturile între oameni și lumi. Dar mai sînt ele legături? Contactele între oameni prin asemenea conjuncții — și astfel de contacte au efectiv oamenii, în marile aglomerări umane, unde stau acumulați de „și"-uri, lipindu-se adică unii de alții numai prin: și eu, și eu, sau unde se găsesc despărțiți prin „sau"-uri, adică sau eu sau dumneata — asemenea contacte par, cu pretenția lor de a reprezenta spiritul în universalitatea lui, o adevărată disoluție a spiritului.

Aci poate intra în joc contribuția românească. Ea vine să se înfățișeze cu forma modestă a unui termen gramatical încă, anume *prepoziția*. Tot ce ni se întîmplă, și dealtfel tot ce se întîmplă universalului, trebuie să capete o așezare și un echilibru, trebuie să fie *în* ceva, *deasupra* a ceva, *cu* ceva, *spre* ceva. Dar un miracol, îndrăznim să spunem, al limbii române face ca o singură prepoziție să le înglobeze pe toate celelalte, exprimînd nu numai totalizarea lor, ci parcă mai mult: este prepoziția *„întru"*, care cuprinde și face posibile, într-adevăr, cu lipsa ei de așezare spațială,

toate celelalte prepoziţii, în spaţialitatea lor exactă. Iar cu o asemenea prepoziţie, spiritul românesc ar putea să coboare universalul în lumea prepoziţiei. Căci *întru* ce sînt toate aceste mari reuşite ale civilizaţiei şi omului contemporan ?

Dacă viaţa spiritului are un sens, atunci este cel de a fi „întru ceva“, iar acest lucru l-ar putea spune, cu modestie dar cu fermitate, spiritul românesc, unei lumi pe care maladiile ei constituţionale, reactivate prea violent astăzi, riscă uneori să o strămute după vorba indiană, în condiţia sinelui înnebunit.

SUMAR

5	Cuvînt înainte	
7	Cap. I	Tabloul celor şase maladii
32	Cap. II	Catholită
50	Cap. III	Todetită
67	Cap. IV	Horetită
82	Cap. V	Ahoretie
104	Cap. VI	Atodetie
127	Cap. VII	Acatholie
148	Cap. VIII	Cumpătul vremii şi spiritul românesc

Lector: SANDA ANGHELESCU
Tehnoredactor: ELENA BABY-POPESCU

Tiraj 8190 ex. broșate. Bun de tipar 12.10.1978.
Coli tipar 10,5

Tiparul executat sub comanda
nr. 2222 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918"
str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97
București,
Republica Socialistă România

în curînd

petros haris
spiritul și epoca

editura univers
colecția eseuri

SPIRITUL ROMANESC IN CU
UNU13829
20.00 RON
43-B

Lei 5,25